NADIA **BREDA**

I respiri della palude

csu

ETNOGRAFIA SPERIMENTALE

Collana diretta da

LEONARDO PIASERE

ETNOGRAFIA SPERIMENTALE

Classici della ricerca etnografica

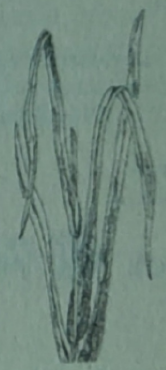
MORGAN L.H., *La Lega degli* Ho-de'-no-sau-nee, *o Irochesi*, 1998.
BOAS F., *L'organizzazione sociale e le società segrete dei Kwakiutl*, 2000.

Sperimentazioni

BREDA N., *I respiri della palude*, 2000.

NADIA **BREDA**

I respiri della palude



BIBLIOTECA COMUNALE DI MONSUMMANO TERME

asu

I RESPIRI DELLA PALUDE
NADA BREDA
C.I.S.U.

Il CISU collabora con l'ANVUR
per la valutazione del sistema universitario e della Ricerca

Tutti i diritti sono riservati.
Questo volume non può essere riprodotto, archiviato o trasmesso, intero o in parte, in qualunque modo (digitale, elettronico, ottico, meccanico o registrato).

Le fotocopie per uso personale del lettore sono consentite nei limiti del 15% di ciascun volume solo dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4 della legge 22 aprile 1941 n. 633 e in base all'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, Confartigianato, CASA, CLAAI, Confcommercio, Confesercenti il 18 dicembre 2000.
Le riproduzioni per uso differente da quello personale, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, necessitano dell'autorizzazione scritta dell'Editore.

ISBN 978-88-7975-699-0

2020 Seconda edizione

2000 © CISU Centro d'Informazione e Stampa Universitaria
di Colamartini Enzo s.a.s.
Viale Ippocrate, 97 – 00161 Roma
Tel. 06491474
E-mail: info@cisu.it
Internet: www.cisu.it

cercaci su Facebook
seguici su Instagram

Indice

Prefazione, Elena Bougleux, ... Pag. IX

Introduzione ..... » 1
Nelle paludi ..... » 1
Per un'antropologia della natura ..... » 21
Concetti sfumati ..... » 45
Esperienza etnografica e costruzione del testo ..... » 52
Osservazioni sulla trascrizione dei testi orali ..... » 60
Note sulla denominazione delle piante ..... » 62

PRIMA PARTE.
FIGURE FRAGILI

1. Spazi ..... » 65
1.1 "Dentro" la valle ..... » 65
1.2 Dov'era la valle?: lo spazio prototipico ..... » 73
1.3 Il mito di origine: lo spazio simbolizzato ..... » 81
1.4 "Non è mica terra": lo spazio sfumato ..... » 85
1.5 "Andare in casa con la barca" ..... » 107

2. Tempi ..... » 113
2.1 "Tenere" l'acqua ..... » 113
2.2 Acque "crollate" ..... » 129
2.3 "Uscire" dalla palude ..... » 133

3. Identità ambientali ..... » 137
3.1 "Quelli della valle": identità sfumate ..... » 137
3.1.1 Il *valaról*. Incontri con "l'uomo della valle" ... » 146
3.1.1.1 Nascere ed ereditare in valle ..... » 146
3.1.1.2 La passione e la contrattazione ..... » 148
3.1.1.3 La pesca "infinita": rappresentazione delle risorse del fiume ..... » 162

3.1.1.4 L'"occhio particolare" ..... » 166
3.1.1.5 L'"occhio maledetto" ..... » 179
3.1.1.6 La "pesca" degli uccelli: il *diluvio* ..... » 193
3.1.1.7 Fare per ricordare ..... » 197
3.1.2 Il pescatore come prototipo degli uomini della valle ..... » 204
3.2 I *carezànti*, i *canaróì*: gente degli argini e dei margini » 206
3.2.1 Uomo di valle, uomo di corte. Incontri con un raccoglitore di *carezón*, Lino F. ..... » 213
3.2.2 L'abbandono della valle, la nascita dell'oasi. Incontri con Fago C. ..... » 229
3.2.3 La trasmissione non istituzionale dei saperi sulla valle. Incontri con Primetto ..... » 237
3.2.4 La pluriattività come identità. Incontri con Arduino M. ..... » 243
3.2.5 Tra agricoltura e raccolta. Incontro con Bruno C. e altri raccoglitori di erbe ..... » 249
3.2.6 L'anguriaro. Incontri con Alfio B. ..... » 255

4. Figure fragili ..... » 259
4.1 La semindustrializzazione della raccolta ..... » 259
4.1.1 Raccolta e lavorazione della carice ..... » 259
4.1.2 Raccolta e lavorazione della canna ..... » 261
4.1.3 Le giornate della raccolta ..... » 264
4.1.4 Contratti ..... » 266
4.2 Esperienza di un palustraio. Incontro con Nando L. » 272
4.3 Prima dei palustrai, le donne ..... » 274
4.4 Le donne nei *camaróni*, fuori della valle ..... » 280
4.5 Figure di congiuntura ..... » 285

SECONDA PARTE
SAPERI FORTI

5. Intagli di natura. Aria di famiglia in palude ..... » 297
5.1 Aria di famiglia in palude ..... » 298
5.1.1 La *caréza* ..... » 301
5.1.2 La *caréza fina* ..... » 304
5.1.3 Il *carezón* ..... » 304

5.1.4 Il *regosìn* ..... » 308
5.1.5 La *caréza mata* ..... » 310
5.1.6 La *braghéta* ..... » 312
5.1.7 La *melóśa* ..... » 313
5.1.8 La *pavéra* ..... » 314
5.1.9 Il *paerìn* ..... » 317
5.1.10 Altre *pavére* ..... » 317
5.1.11 La *cana* ..... » 319
5.1.12 Il *canìn* ..... » 320
5.1.13 Il *tavelón* ..... » 322
5.2 La paglia ..... » 323
5.3 Sfumature di colori ..... » 324
5.4 Categorie articolate ..... » 328

6. Questioni di vitalità in palude ..... » 333
6.1 "Far morire la *pavéra*" ..... » 334
6.2 "Rispettare la canna" ..... » 339
6.3 "La canna che respira" ..... » 344
6.4 Piante *maschio*, piante femmina: "C'era il maschio" » 364
6.5 "Erba cattiva assai" ..... » 364
6.6 *Maschio* maschile ..... » 367
6.7 I fallici *spròchi* ..... » 368
6.8 La canna-eunuco di Plinio ..... » 373

7. Saperi forti ..... » 379
7.1 La valle che brucia ..... » 379
7.2 Bruciare la valle: il debbio ..... » 386
7.3 "Bruciare il maschio": la domesticazione senza bonifica ..... » 392
7.4 "Eliminare il *maschio*": il fuoco come arma ..... » 401
7.5 La palude resa femmina ..... » 404
7.6 La canna castrata ..... » 413
7.7 Il *maràsso*: uomini, donne e vipere ..... » 414

8. Conflitti ..... » 425
8.1 Il sapere che sfida la legge ..... » 425
8.2 La tradizione e il fatto compiuto ..... » 426
8.3 Il potere dei saperi forti ..... » 436
8.4 Ambientalismi ..... » 441
8.4.1 Incontri con Angela - angelo della palude .... » 446

9. Tra cognizione ed emozione ..... » 451
9.1 La memoria paleogeografica ..... » 451

10. Conclusioni ..... » 467
10.1 La rottura delle alleanze. Per un'antropologia della bonifica ..... » 467
10.2 Forza e fragilità ..... » 473
10.3 La difficoltà di "dirsi" degli uomini della valle ..... » 476

Bibliografia ..... » 479

Indice analitico ..... » 495

PREFAZIONE

Nei venti anni intercorsi tra la prima pubblicazione de *I respiri della palude* e oggi, l'importanza delle zone umide come ambienti fondamentali per la mitigazione e prevenzione degli effetti dei cambiamenti climatici è stata ampiamente dimostrata dagli scienziati del clima e della terra. Tra le ragioni che confermano l'entrata della specie umana nell'epoca dell'Antropocene c'è anche quella riguardante la perdita delle *wetlands*, sempre più antropizzate, indicata come uno dei motivi per l'introduzione del termine "Antropocene".

Seconde solo alle foreste per capacità di assorbimento della CO_2, capaci di prevenire la desertificazione, di salvaguardare dall'erosione e dalle alluvioni, le paludi dovrebbero essere le nostre prime naturali alleate nelle sfide climatiche ed ecologiche che ci aspettano.

Ma cosa conosciamo realmente dei rapporti intercorsi tra questi ambienti e le società che le paludi le hanno usate, conosciute, coltivate - come dimostra l'autrice - e anche amate, ben prima che si progettasse di distruggerle quasi totalmente, con bonifiche e infrastrutture?

Questo libro risponde a una lunga serie di domande mentre ritrae una di queste paludi, piccolissima ma esemplare, descritta grazie al lavoro etnografico minuzioso e irripetibile che l'autrice ha potuto svolgere negli anni '90.

Protetta in molte forme ma sempre al centro di un conflitto letteralmente "acceso", poiché si tratta di fuoco, è sempre più evidente che ancora oggi, anche se conosciamo qualcosa di più del fondamentale ruolo ecologico delle zone umide, ben poco invece abbiamo integrato le conoscenze locali in una visione ecologica ed olistica, e fatichiamo a riconoscere l'importanza di quelle *Traditional Indigenous Knowledge* che l'autrice ha ritrovato abbondanti e significative in questi luoghi da lei studiati.

Attraverso questa seconda edizione integrale de *I respiri della palude*, l'autrice auspica che si apra il dibattito pubblico sul ruolo dei paesaggi umidi e sulle conoscenze espresse localmente da chi quei luoghi li ha frequentati da sempre per motivi di sussistenza. Le conoscenze locali hanno sviluppato tratti rispettosi e di coesistenza con l'ambiente, che a torto trascuriamo. Infatti, di fronte alla crisi climatica nessuno può più parlare da solo dei cambiamenti climatici e per la prima volta i dati satellitari e i saperi etnoscientifici locali, come

appunto le *Traditional Indigenous Knowledg* della gente della palude, si dimostrano essere di pari importanza.

Le conoscenze della gente della palude ci mostrano che qui un diverso rapporto con la natura è stato realizzato, fatto di apparentamenti con i non umani, di passaggi sfumati tra mondi e specie, di sovvertimenti di genere, di attribuzioni di *agency* a erbe ed acque, di intra-azioni tra umani e non umani. Proprio queste ci permettono di ampliare le nostre limitate visioni naturalistiche occidentali e di criticare il modello neoliberale di appropriazione violenta della natura.

Oggi, dopo venti anni di "respiri della palude", si può riconoscere pienamente nell'interpretazione della palude da parte della sua gente, come questi temi abbiano anticipato tutti i nodi concettuali della svolta ontologica in antropologia.

Per tutti questi motivi non si può che plaudire alla lungimiranza dell'editore e considerare questa riedizione come un contributo antropologico ai temi di dibattito dell'Antropocene.

Elena Bougleux
Docente di Antropologia all'Università di Bergamo
e co-fondatrice con Nadia Breda del Laboratorio di
Antropologia e Antropocene (LAA)

– Ecco, se se bruśa mia vien su la cana e la vien su mal,
vien su storta perché soravía lé coperta,
allora la *respira mia*,
e lora la va ndé che la cata l buśo
da respirar.

[– Ecco, se non si brucia mica viene su la canna
e viene su male,
viene su storta perché sopra è coperta,
allora non respira mica,
e allora va dove trova un buco
per respirare.]

(Arduino M., p. 347)

INTRODUZIONE

Nelle paludi

Mi sono recata in una piccola palude, ciò che rimane di un vastissimo sistema paludoso veneto, oggi bonificato e trasformato in pianeggianti campagne dalle geometrie regolari, segnate da un ininterrotto reticolo di fossati, scoli, canali. Andavo in palude a cercare persone che mi raccontassero cos'erano questi luoghi un tempo, quando erano le "Valli Grandi Veronesi ed Ostigliesi", paludi di 30.000 ettari di estensione, di cui quello che rimane sono solo 81 ettari a cavallo tra Veneto e Lombardia, la piccola palude del Busatello, oggi oasi naturalistica protetta, divisa tra un comune veneto e uno mantovano, Gazzo Veronese (VR) da una parte e Ostiglia (MN) dall'altra.

Il mio problema era, ed è sempre stato, quello della natura che scompare, della perdita, dei paesaggi che cambiano, e di che cosa facciano gli uomini in tali situazioni. Un problema di angoscia e un problema politico.

In palude ho incontrato un *carezànte*, un raccoglitore di *caréza*, un uomo di valle, Arduino M., nei primi giorni della mia permanenza in questi luoghi. È stato il mio primo incontro; lui infatti ogni giorno con la sua bicicletta ed il cane si reca nei pressi della palude del Busatello, tanto quanto io mi ci sono recata quasi quotidianamente, con la bicicletta o con l'automobile, per un irresistibile attrazione ad osservare quella palude residua, e ad immaginarmela estesa, senza confini, come doveva essere stata fino a pochi decenni fa.

Alla palude del Busatello arrivavo dopo aver percorso alcuni chilometri nella campagna circostante. Ci arrivavo generalmente da una singolare località: San Pietro in Valle, che localmente significa San Pietro in palude, frazione di Gazzo Veronese, trenta chilometri a sud di Verona.

Un paesaggio singolare e diverso. Mi colpiva sempre l'ampio orizzonte percepibile in mezzo a quelle terre di bonifica, un orizzonte ininterrotto. L'abitato di San Pietro in Valle conta pochissime case disposte lungo la strada, c'è la chiesa, la scuola e un piccolo asilo, una bottega di alimentari, un minuscolo sportello per la posta. Alcuni anni fa c'era an-

che l'osteria. La strada che attraversa l'abitato è larga ed asfaltata, ma così deserta che ci si potrebbe giocare ancora. C'è silenzio, una singolare calma di campagna, solitudine forse, ma anche una sensazione che comunque l'essenziale ci sia tutto, e che il luogo palpiti di vita. I campi circostanti, ampi e rettangolari, sono coltivati a mais, a bietole, ad ortaggi di tutti i tipi, dal pomodoro alle cipolle al basilico, con conduzione quasi totalmente meccanizzata. Tra un campo e l'altro, nei corsi d'acqua, una flora esotica uguale a quella delle zone umide, delle paludi da cui questa terra deriva. Queste terre un tempo erano paludi.

Poco più avanti della piazza di San Pietro in Valle c'è il singolare complesso architettonico della *corte* dei baroni Treves dei Bonfili, oggi in parte abbandonato, in parte in ristrutturazione. Il barone Treves possedeva in San Pietro in Valle varie centinaia di ettari di terreno e di valle, e nei suoi campi e nelle sue paludi hanno lavorato schiere di uomini del posto, braccianti, obbligati, avventizi, in un tipico sistema di latifondismo diffuso in questi luoghi fino al secondo dopoguerra. La memoria di questa figura è assai viva in questo luogo, circondata dal fascino della diversità dell'"ebreo", come effettivamente era questo barone,[1] nominato e soprannominato *l'ebreo*.

[1] Il barone Treves dei Bonfili, di origini ebraiche, conosciuto localmente come "l'ebreo", o "l barón Trèveśe", possedeva in San Pietro in Valle, frazione di Gazzo Veronese, 3.000 campi di terreno coltivato a risaia e di valle. Era uno dei grandi latifondisti della zona, proprietario di queste terre fino al secondo dopoguerra quando, a seguito dei grandi conflitti con le masse braccianti della zona, vendette i suoi possedimenti e se ne andò. La gente del luogo dice di non averlo mai più visto da allora. Parte della sua proprietà, in particolare le valli di San Pietro, tra cui la valle del Busatello, furono acquistate dalla Cassa di Risparmio locale, che usò le valli come riserva di caccia e pesca, e infine, sollecitata a conservare la palude del Busatello, ne evitò la bonifica e la vendette al Comune di Gazzo Veronese nel 1998. Sul barone Treves alcune informazioni si possono ritrovare in Bellicini (1983, p. 216), dove è espressamente nominato come uno dei grandi possidenti veneti, e le sue politiche riguardo al territorio sono inquadrate nelle vicende politiche dell'epoca. Particolarmente interessanti la documentazione portata da Berengo, nello studio dell'agricoltura veneta, dove "Isacco Treves, banchiere e armatore, vicepresidente della Camera di Commercio di Venezia" è citato come uno dei due più grandi proprietari ebrei incontrati durante la sua ricerca. Le zone della bassa veronese e dell'alta padovana sono le zone che "più intensamente hanno attratto il capitale ebraico", con un'estensione della proprietà pari al 5,19% delle terre nella pianura veronese e ad oltre l'8% nel padovano alto e basso. La proprietà terriera ebraica, in terraferma, è di recente costituzione, nel tardo Settecento e soprattutto ad inizio Ottocento e subentra alle proprietà ecclesiastiche e nobiliari in disfacimento. Scrive Berengo: "Patrimonio ebraico e proprietà di recente formazione sono per noi sinonimi, dato che solo la caduta della Repubblica ha consentito all'industre popolazione dei ghetti di acquistare beni immobili. La corsa all'investimento fondiario compiuta dagli ebrei nei due primi decenni del secolo (secolo XIX) non è quindi il sintomo d'un loro improvviso arricchimento, ma rivela soprattutto la scomparsa di quella rèmora che chiudeva ai loro capitali lo sbocco verso la terra". Spesso gli ebrei sono rimasti possessori dei nuovi beni terrieri solo per breve tempo, poiché spesso assunsero il ruolo di mediatori di terreni, successivamente rivenduti in fondi di minori dimensioni. Il loro atteggiamento verso la proprietà terriera sembra improntato ad una maggiore vivacità e ad una volontà di sperimentazione (Treves, a Gazzo Veronese, sarà il primo a fornire le sue corti di corrente elettrica) rispetto all'atteggiamento assenteista, conservativo e poco innovativo, nel campo agricolo, della classe nobiliare. Berengo lamenta la scarsità delle informazioni su queste interessanti figure di imprenditori borghesi ebrei: "... la fonte catastale non ci offre alcun ragguaglio sulla professione e sulla fisionomia sociale di questi uomini, i cui nomi suonano tanto spesso sconosciuti e nuovi nella vita veneta" (Berengo, 1963, p. 167-172), ragguagli su cui spesso invece la memoria orale della gente di Gazzo Veronese si sofferma.

– Mio papà mi raccontava che gliel'ha detto suo papà, mio nonno, che èl Cesón (il Chiesone) l'hanno costruito sulle palafitte, mi raccontava mio papà che l'ha detto suo nonno, l'hanno costruito i frati benedettini, loro tiravano sempre a casa, erano furbi, dice un proverbio che preti cani e gatti i é (non sono) mai morti de fame, dopo mi racconta mio papà che dopo è arrivato il barone Trèves, un ebreo, un israeliano, un barone e ha comprato tutta l'azienda del Cesón.

– *Éo mìa l'ebrèo?* (è per caso l'ebreo?).

– Sì! sa cos'ha fatto? Ha fatto delle arginature, erano 1.500 ettari, 4.500 campi, li ha circondati da argini e poi senti cos'ha fatto, ha fatto una diga questo ebreo, con una caduta d'acqua, ha messo una dinamo, quella l'ho vista io, ma parlo che questo ebreo l'ha costruita 150 anni fa, pensa allora, la razza ebrea, tutta gente, Hitler cercava di sterminarli perché erano troppo intelligenti (...), era un ingegnere questo barone Treves, con questi due generatori, tutta la sua azienda che avrà avuto 80-90 famiglie tra vaccài, bovài, suoi dipendenti, avevano la luce elettrica, e noi andavamo col lumino a olio, a petrolio, una puzza di petrolio nelle case!

– Ma il Treves aveva comprato terra o palude?

– Era tutta palude, ce n'era un pezzetto, la più alta, su 4.500 campi ne avrà, ne coltivava neanche un terzo, 7-800 campi, gli argini ci sono ancora, per mandar via la palude.

– Ma ci era riuscito?

– Sì sì, adesso hanno fatto la bonifica generale, ma li coltivava prima della bonifica, ultimamente mandava fuori l'acqua con la corrente, con l'energia elettrica (...).

– Però le dighe che lui ha costruito ci sono ancora, non si può distruggerle insomma, argini, dighe, perché possono servire ancora un tempo, non si sa mai (...).

– Presempio il Busatello è stato lui il barone che ha lasciato questo lembo di terreno paludoso perché non riuscivano gli argini a reggere, era tutto palude, fondo dieci metri, gli argini li facevano gli scariolanti, con le carriole, gli uomini, e qualche mulo, qualche cavallo, portavano su terra per fare gli argini, alti sei, sette metri, per schermare la palude, eh si è fatto una bella corazza lui! (Silvio R.).

Da San Pietro in Valle, superata quindi la corte dei Treves, arrivavo, sempre per la stessa strada deserta, al "Chiesone", una località suggestiva dove all'incrocio di alcuni canali con il fiume Tione, nei pressi della sua confluenza nel Tartaro, sorge un interessante complesso architettonico considerato chiesa, ma intessuto di molteplici altri significati, un edificio sul quale il pensiero magico, la narrazione, le leggende si sono esercitate per secoli. Al "Chiesone" mi hanno mostrato le impronte del diavolo, me ne hanno parlato come di luogo di ritrovo di serpi e altri indefiniti animali, di tombe, di palafitte, di corna di cervo, monete, monili, dogane e contrabbandieri, come un luogo di confine. Dal "Chiesone" infine arrivavo alla palude percorrendo qualche chilometro di strada sterrata, in mezzo ad ampie campagne di una più antica bonifica, nelle quali troneggiano, unici elementi verticali, due vecchi magazzini del tabacco e una selva di pali della conduzione elettrica. Nei canali di bonifica che delineano i rettangoli degli appezzamenti, gli aironi cinerini sostavano e si cibavano, mentre in volo si alzavano garzette, nitticore, avocette.

Arrivando, scorgevo l'argine della palude, gli ultimi metri in salita, poiché la palude del Busatello è oggi pensile rispetto alla campagna contermine, abbassatasi per un tipico fenomeno di prosciugamento e compattamento del terreno conseguente alle bonifiche. Dall'argine della palude, solcato da una carrareccia, si vede l'estensione della piccola valle, che si abbraccia quasi con lo sguardo; le si vedono i confini, ma nella sua piccolezza la palude domina subito per la sua diversità totale rispetto al paesaggio circostante. Qui cambiano i suoni, i versi degli animali, cambia il rumore del vento che spira tra le canne, cambia la vegetazione, così strana da sembrare esotica, cambiano i colori, cambia anche l'odore, che si fa dolciastro, acquoso.

La palude del Busatello, con i suoi pezzi di valle distinti e denominati (*piana*, *pianón*, *valle*, *vallonzina*, *ponta*) è ampiamente segnata dagli interventi dell'uomo nel corso della storia: costruzione di fossi, di scoli e canali, raddrizzamento di anse, costruzione di turbine, di chiuse, di idrovore, come si può vedere dalle geometrie della cartografia della palude (*vedi* figura 3).

Dall'argine rialzato, d'estate e d'inverno, accedono in valle i raccoglitori di erbe palustri, costruendo piccole precarie passerelle di legno per superare i canali (*vedi* figura 4d), o adoperando le imbarcazioni locali per recarsi nei campi di raccolta (*vedi* figura 12b).

Al primo incontro Arduino mi ha chiesto subito se avevo visto la palude e se me ne ero fatta un'idea. La palude l'avevo vista, ma volevo capire

cos'era stata per lui la palude, chi erano quelli che andavano in palude, cosa facevano, cos'era successo quando hanno bonificato. Volevo sentir parlare di paludi. Lui ha risposto alle mie aspettative con lunghi colloqui che hanno riempito molte delle mie audiocassette, con lunghe conversazioni, con narrazioni intense, e con escursioni insieme in campagna e in palude.

– Oh, ma i à bonificà tutto, no se capìsse pi gnénte, varda, dele volte mi me vién in mente come che era messo la palude, e dele volte perdo che no sò pi, ma chi ndó sónte in pèto? E lora me guardo intorno, me guardo un punto de riferimento, che ghéne na boarìa là in mezo, e lora chì séma in pèto ndó che finìa l Valón, lì ndaséa fóra l Tión, e se unéa con Osón, che l'é un fiume anca quel... (Arduino M.).

[Oh, ma hanno bonificato tutto, non si capisce più niente, guarda, a volte mi ritorna in mente come era messa la palude, e a volte perdo che non so più, ma qui a cosa sono di fronte? E allora mi guardo intorno, mi guardo un punto di riferimento, che abbiamo una boarìa là in mezzo, e allora qui siamo di fronte a dove finiva il *Valón*, lì andava fuori il Tione, e si univa con l'Osone, che è un fiume anche quello...].

Questo brano tratto da una sua testimonianza che ha posto in *exerga* della seconda parte del mio lavoro, per l'intensità che contiene esprime per me l'essenza dell'esperienza di questi uomini della palude.

"Oh, ma hanno bonificato tutto": l'evento.

"Non si capisce più nulla": l'esperienza, la nebbia, lo smarrimento cognitivo consapevole, ma indicibile.

"Guarda": Arduino mi chiede di guardare anch'io, di guardare come lui guarda, visto che comprende alla perfezione che sono lì per fare un'esperienza nuova, la sua esperienza, diversa.

"A volte mi torna in mente": sono questi gli uomini che possono ancora ricordare le grandi paludi, poi non si potrà più ricordare *come che era messo la palude*. E il ricordo si fa sempre più difficile: "a volte perdo": si perde non solo il ricordo, ma con esso l'esperienza, una parte della sua identità, della sua vita, "e non so più": un sapere perduto... che lui comunque riconosce essere stato un sapere, poiché la palude aveva un suo ordine: "era messa" secondo un suo modo.

Ma adesso...

Ma chi ndó sónte in pèto? Quando mi parlava così Arduino era commosso, ed io con lui. "Che cos'ho di fronte?", "A che cosa sono di fronte?". Quello che prima mi era familiare mi è diventato estraneo. Uno straniero davanti, in ciò che prima era casa mia. Io non sono cambiato, ma è cambiato tutto attorno a me. Di fronte ho uno straniero.

Allora inizia lo smarrimento: "mi guardo intorno", "mi cerco un punto di riferimento": la nebbia è scesa, bisogna cercare di riorientarsi, cercare la boaria che stava lì: l'orientamento ricomincia, allora qui siamo dove confluiva il Tione nell'Osone, e finiva il pezzo di palude detto *Valón*. Il sapere ritorna, si esprime: nomi di fiumi, di valli, topografia precisa, collocazione degli elementi, percorsi…

Mentre mi parlava così Arduino guardava la campagna e vedeva la valle, guardava campi e vedeva palude, continuava raccontando della palude, del suo lavoro di raccoglitore di erbe palustri… ma ormai "hanno bonificato tutto", la palude non c'è più; il ciclo ricomincia: non ci si orienta più, ritorna la nebbia, la palude è persa…

È stata questa la mia esperienza antropologica, attraverso Arduino e gli altri uomini della palude che ho incontrato: l'apprendimento di un sapere complesso ed affascinante intorno alla palude, e poi l'esperienza della perdita di questo sapere, una perdita strana, come vedremo, disorientante, difficilmente dicibile.

I saperi sulla palude che ho individuato con questa ricerca mi hanno mostrato in maniera accentuata quanto essi possano essere legati ai vissuti quotidiani, personali e collettivi, alla memoria, alle modificazioni introdotte dalla storia. I saperi su questa palude mi hanno mostrato anche un particolare aspetto della loro struttura: il loro legame con l'emozione (*vedi* capitolo 9), che riguarda soprattutto il conflitto intorno al debbio (*vedi* capitoli 7 e 8) e il momento della perdita delle paludi.

È questo uno dei territori che uno studio sui saperi può percorrere ai margini, ai confini dei saperi, dove linguaggio, percezione, memoria, storia, biografia, emozione, si incontrano e sfumano. Il tema dell'emozione è presente in tante parti, in questo libro: riguarda la concezione della palude che respira. Questa palude artificiale, gestita con minuzie tecniche, manipolata nei secoli, è interpretata da questi uomini della valle come un essere vivente, un essere vitale e vivo (*vedi* capitolo 6). È la palude che respira. È la palude che vive, nasce, cresce, si riproduce e muore. Così si esprimono gli uomini della valle. I loro saperi, legati ad un fare tecnico minuzioso di cui cercherò di rendere conto, sono legati a una concezione vitalistica strettamente legata a qualcosa di emozionante: la vita stessa che si esprime nel "respiro" delle piante di palude.

È il tema che ho cercato di affrontare soprattutto nell'ultimo capitolo, dove una serie di testimonianze che raccontano il momento della bonifica mostrano in atto una cognizione, un sapere forte che, non potendo più essere praticato, fa scivolare gli uomini che lo possedevano

verso il disorientamento geografico, sostenuto da uno spaesamento cognitivo, accompagnato da un'emozione forte e particolare.

Le figure sociali che analizzo e presento nella prima parte del libro, erano le figure portatrici di un sapere forte, che ad un certo punto si sono viste modificare "sotto i piedi", e rapidamente, la natura che manipolavano, sulla quale e con la quale esercitavano i loro saperi. Nel capitolo dedicato a questo argomento cerco di mostrare anche la mia difficoltà ad esprimere compiutamente questo vissuto cognitivo ed esperienziale, poiché l'esperienza di cui testimoniano i miei interlocutori non è raccontabile in termini di spaesamento né di spostamento, né di emigrazione, né di sradicamento, né di abbandono, territori che l'antropologia frequenta forse con sufficiente sicurezza. Non fu nemmeno una demartiniana esperienza di crisi della presenza, poiché non è esistito nessun orizzonte metastorico nel quale poter reintegrare la propria esperienza e nessuna possibilità di ritrovare una presenza di sé nel mondo che reintegrasse i saperi posseduti. Servirebbe una parola nuova, che non credo di aver trovato. Il fenomeno in questione è stato forse qualcosa di paragonabile a quello che un detto popolare esprime: "il venir meno della terra sotto i piedi".

I miei interlocutori hanno imposto alla mia attenzione la loro emozione, il loro smarrimento cognitivo, geografico, emozionale, esperienziale, la loro scarsità di parole, la loro memoria *paleogeografica* (*vedi* capitolo 9.1).

Essi guardano la campagna oggi, fatta di appoderamenti rettangolari e di cascine sparse e vedono la palude di un tempo. Una sorta di schizofrenia che paralizza chi prova questa esperienza, questo dissidio e disaccordo tra il vedere oggettivo ed attuale e il vedere paleogeografico, come ho voluto chiamarlo.

I saperi di cui questo libro parla sono dunque, in molti punti, saperi poco "pieni", poco dicibili, poco analizzabili; non sono i saperi delle banche dati sulle conoscenze indigene, né quelli dei progetti di sviluppo che si collocano all'interno di saperi-altri; né sono i saperi dei manuali, della hobbistica. Sono saperi più profondi, più legati all'essenza della vita e alle singole vite di chi li ha vissuti. Sono i saperi per la vita e per la sopravvivenza, che queste figure sociali hanno sviluppato all'interno di una economia fragile, marginale, ma essenziale alla loro sopravvivenza. Saperi che non sono stati abbandonati, ma cui è stato sottratto il supporto materiale su cui esercitarsi. Uomini abbandonati dalla natura. Una natura sottratta.

Questa ricerca vorrebbe mostrare alcuni aspetti particolari dei saperi: saperi forti e vitali che non sono stati abbandonati, ma cui è stato tolto

l'aggancio fisico sul quale esercitarsi. Saperi sulla natura senza più la natura. Un *paesaggire*[2] contemporaneo dei miei interlocutori, i "rimasti" dopo le bonifiche, che è qui, secondo me, un *soffrire del paesaggio*.

Avevo precedentemente studiato un altro particolare sistema umido, i *palù*, in provincia di Treviso, dove erano emersi interessanti significati antropologici in relazione a questi paesaggi che furono successivamente coinvolti in vicende sociali e politiche legate a invasivi progetti di intervento territoriale. I *palù*,[3] spazi agrari derivati da una antica palude, attraverso l'irreggimentazione delle acque di risorgiva e la costituzione di vaste praterie chiuse da imponenti siepi, sono un mondo di particolare rigoglio, un habitat vitalissimo ma sempre al margine dell'agricoltura e pensati come selvatici. Territori opposti e complementari ai campi, essi hanno partecipato alla costruzione umana del paesaggio nel tempo con processi di adattamento e di modificazione e con una dialettica particolare, alternata tra distanziamento e uso vantaggioso. Terra "grossa", "fredda", cretosa, essi sono definiti localmente come *terra vergine*, in quanto non arata e non fecondabile. Attraverso questa immagine del femminile, di un femminile non familiare ma estraneo, infecondo, selvatico, i *palù* rappresentano uno straniero, forse la versione vegetale della figura dello "straniero interno".

Intorno ai *palù* "buoni per pensare" si sviluppa una riflessione contadina attenta alle categorie della fertilità e della riproduzione, che connette uomo-terra-piante-animali in un pensare locale che ha come asse immagini e metafore della vitalità e della vita in quanto processo primario ed elementare di riproduzione. La stranezza di questa terra non arabile, in cui il selvatico contiene anche un'idea primigenia di Eden, fa diventare i suoi prodotti oggetto di prelievo più che di coltivazione, chi se ne appropria ha più la mentalità del cacciatore-raccoglitore che non quella del contadino. Oggetto, secondo le espressioni locali, di non-fatica, di non-lavoro, non dipendente da pioggia, non bisognoso di benedizioni, croci, altarini, riservati invece ai campi contermini, i *palù* possiedono un principio quasi autonomamente autofecondativo, da Eden o Paese di Cuccagna, primigenio, precedente a un qualche peccato originale, e per questo estraneo e complementare alla comunità dei contadini che lo appropria. Particolari espressioni locali narrano di queste complessa concezione di questo territorio.

Ma anche le metafore di Eden primordiale devono fare i conti, nei *palù*, con il dominio dell'umido e dell'acquatico, dominio difficile e sempre instabile. L'acqua non dominata è il nemico del "progresso rurale", delle bonifiche integrali, della uniformizzazione del mondo moderno, e quindi una prima minaccia questi ambienti la ricevono dal tentato prosciugamento dell'acqua per restituirli alla banalità dei terreni coltivati. Una seconda minaccia la ricevono dai progetti autostradali che giocano sulla "marginalità" dei *palù*. La memoria contadina, coinvolta ancora oggi in questo gioco di diversità degli spazi continua a "pensare" e "raccontare" la diversità un po' inquietante dei *palù* in connessione discontinua con la propria passione per i campi coltivati, ma con la consapevolezza di vivere in un mondo dove c'è una *chance* in più, quasi misteriosa. In questo quadro, i *palù* minacciati di domesticazione e di essere aggiogati dagli aratri e dalle autostrade, resistono, passivamente ma con energia. Resistono perché pongono una sfida: essi sono un metro per vedere se nella nostra mente e nelle nostre culture si conserveranno spazi fisici e mentali per la diversità, per una diversità terrestre ed acquatica come quella dei *palù* che rimanda a un vissuto profondo di cacciatori-raccoglitori, a un mondo preagricolo, a una terra che si gestisce da sé la vita e somiglia a un mito primordiale di partenogenesi femminile della vita. In questo suo farsi simbolo della biodiversità i *palù* raccolgono forze intellettuali e perfino poetiche a sostegno della loro salvezza, perché questi ambienti sono sentiti da molti ormai come un nodo di un futuro che rispetti gli inquieti fondamenti della vita, ne garantisca la pensabilità anziché spianarli con una ruspa.

La proposizione della salvaguardia di questi significati antropologici, che passano attraverso un paesaggio, che sono incorporati in un paesaggio, ha attraversato una durissima battaglia politica, sociale e culturale per salvare i *palù* da devastanti progetti autostradali.[4] Oltre all'apporto antropo-

[2] L'espressione *paesaggire* è di Andrea Zanzotto (cfr. Zanzotto, 1951, 1968). Su questa espressione tutt'oggi la riflessione è viva, come documenta l'intervista a questo poeta, attento lettore delle realtà locali e territoriali (in M. Paolini, 1999, p. 105-106). A questo poeta, che costituisce un orizzonte importante delle mie riflessioni, mi riferirò ancora nell'introduzione. È ancora con lui che concludo questo libro (vedi p. 479).

[3] Riporto pressoché testualmente una parte delle riflessioni contenute in Clemente, Breda, Zingari, 1998, presentate al Convegno *History and Forest Resources*, Firenze, ora in Clemente, Breda, Zingari, 2000. La versione italiana di questa parte è ora in Breda, 2000b. La bibliografia sui *palù* è costituita essenzialmente da Breda, 1993, 1995a, 1995b; Gruppo "Romit", 1987; WWF, 1990 e 1998, oltre ad una svariata serie di pubblicazioni minori, di articoli di stampa, di opuscoli o ciclostilati a diffusione locale.

[4] Su questo argomento cfr. il dossier WWF, 1997, l'analisi condotta da Avanzi, Osservatorio sulla Gestione dei Conflitti Ambientali (P. Savoldi, 1999) e Breda, 2000a. Interessante la rassegna stampa, quasi quotidiana, locale e nazionale, soprattutto dei mesi settembre 1997-aprile 1998, maggio-luglio 2000.

logico, il contributo intellettuale di molte personalità del mondo della cultura e dell'ambientalismo, d'Italia e di altri paesi europei, l'intervento di alcuni intellettuali concittadini, quali quelli dell'attore e autore teatrale Marco Paolini e l'apporto poetico, essenziale e interessantissimo di Andrea Zanzotto che ai *palù* ha dedicato versi specifici (A. Zanzotto, 2000), e il cui paesaggio costituisce lo sfondo della sua ultima raccolta di versi, *Meteo*, misero in luce il significato culturale, oltre che quello naturalistico, ampiamente documentato, dei *palù*, e si trovarono a sostenere l'impatto devastante delle forze industriali imprenditoriali locali e politiche di quasi ogni schieramento, amplificate dai mass media, che sostenevano uniformemente l'urgenza del progetto autostradale sui *palù*, giustificato dalle necessità di sviluppo di questa regione, il Veneto, esaltata per il suo modello di piccola impresa diffusa, che pare oggi essere un modello economicamente vincente, ma spesso culturalmente devastante. Il Veneto di questi ultimi anni è una terra di elezione per analizzare questi processi e questi conflitti. Il fallace e dannoso "mito del nord est" ha infatti spesso giustificato e promosso progetti inconciliabili con la tutela dell'ambiente, in particolare con la tutela delle zone umide. Oggi, dopo le bonifiche, il "nord est"![5]

L'esperienza mi aveva dunque drammaticamente dimostrato come oggi siano proprio le zone umide, le antiche paludi, in quanto luoghi residuali e di limitate dimensioni, i luoghi più vulnerabili ai processi di cambiamento, ai progetti di modernizzazione. Paradossalmente, proprio questi inquieti paesaggi, questi luoghi negletti, considerati inutili, residuali, primitivi, conservano una strabiliante ricchezza di significati culturali. Paludi, *palù*, zone d'acqua e di terra, sono luoghi "buoni da pensare", ricchi di immaginario, di cognizione, di saperi, di cultura. In questo tipo di luoghi gli interventi di pianificazione, i progetti di sviluppo, i cambiamenti proposti, si rivelano essere sempre altamente critici, difficilmente conciliabili con questo tipo di ambienti fortemente naturali e fortemente interpretati culturalmente.

Le paludi, questi *luoghi* particolari, sono un campo di esercitazione privilegiato per osservare le difficili coniugazioni di civiltà.

I *luoghi* sono oggetto di una crescente attenzione antropologica, non più oggetto solo di discipline quali la geografia o le scienze naturali.

[5] Per un primo approccio alla bibliografia sul nord est che comincia ad essere ormai consistente oltre alle rassegne stampe di questi ultimi anni, cfr. Diamanti, 1998; Rumiz, 1997; Stella, 1996; Agostini, Ianuale, 1999. Si veda anche Paolini, 1999.

Essi oggi si presentano come carta dell'etnicismo, oggetto del bioregionalismo, espressione di una nuova *topophilia* che, in quanto profondo attaccamento al posto, si mostra come "lineamento comune delle società umane, frequentemente colorato, nelle società di stato, di etnicità, nazionalismo" che la globalizzazione non cancella ma ridefinisce (Descola, Pálsson, 1996a, p. 15). I luoghi diventano "luoghi della memoria" o "non-luoghi" (Augé, 1993).

Le problematiche della globalizzazione, con i rischi di cancellazione e semplificazione della diversità dei luoghi stessi, le conseguenti ridefinizioni delle identità locali, attraverso i meccanismi della memoria o della ridefinizione istituzionale (creazioni di riserve, oasi, parchi di varia natura, naturalistica o letteraria, ecomusei all'aperto, antenne museali), i conflitti sui grandi progetti che prevedano una diversa utilizzazione dei luoghi (creazione di discariche, aeroporti, autostrade, ecc.), pongono nuove domande all'antropologia e hanno aperto nuovi campi di indagine e nuove prospettive di ricerca.[6]

Entro tutto questo, le paludi e i rapporti che tanti attori sociali intrattengono con questi *luoghi*, questi particolari spazi del mondo, questi *luoghi* antropologici perché mondi dell'uomo, mi sono sembrate un campo di indagine interessante.

Nelle paludi molti meccanismi si fanno più evidenti che altrove. In quanto luoghi fortemente caratterizzati dalla presenza dell'acqua, e diversi dalla campagna che le sono contermine, le paludi hanno sempre ricevuto, o attirato, nel corso dei secoli, l'attenzione della società. Nel corso dei secoli, le paludi hanno impegnato l'azione dell'uomo in maniera forte e ripetuta. Azioni di regolazione delle acque sono state attivate nell'alto medioevo, ma ancor prima in epoca romana e anche in epoche precedenti.[7] La modernità, poi, ha costruito una ideologia della "bonifica totale" da applicare alle paludi, portando la pratica del prosciugamento delle paludi fino alle sue estreme conseguenze.

Il susseguirsi delle opere di bonifica dei Romani, dei monaci benedettini, della Repubblica Veneta (40.000 ettari bonificati tra il 1546 e il 1556), dei Lorena in Toscana, dello Stato Pontificio, della Repubblica di Siena, del Regno di Napoli, portò nei secoli:

[6] Orlove, Brush, 1992; Milton Kay, 1993; Aymone, 1996; Brokensha-Warren-Werner, 1980; Brush S., 1992b; Warren, 1991; Colchester, 1994; Kalland, 1994; Merchant, 1988; Unesco, 1997; Vitebsky, 1996.

[7] Traina, 1988; Calzolari, 1986, 1989.

"(...) dai tre milioni originari di ettari di aree umide sparse in tutta Italia (...) a circa un terzo di esse verso la metà dell'Ottocento. Nel 1865 le paludi, i laghi e gli stagni occupavano ancora il 4,36% della superficie totale del Regno, con 1.300.000 ettari (Pareto, 1865). Poi nel corso degli ultimi cento anni sono scomparsi altre migliaia di ettari di aree umide in Sardegna (...), nella bassa padana (...), nella pianura pontina (...). Questa politica è continuata in parte anche nel periodo repubblicano (...) ma il patrimonio di zone umide era già stato in massima parte distrutto attraverso le bonifiche avvenute negli anni precedenti. Il dato globale non è conosciuto, ma è stato calcolato che tra il 1938 e il 1984 – quindi escluse una gran parte delle bonifiche avvenute nel periodo del fascismo – il 66% delle rimanenti zone umide è stato distrutto (...). Bisogna tenere presente che ancora oggi la bonifica dei terreni è imposta e promossa dalla nostra Carta Costituzionale (art. 44). Questa norma resiste ancora, nonostante siano state introdotte notevoli novità nel nostro ordinamento amministrativo" (WWF, 1996, p. 7).

Scrive ancora il WWF:

"(...) per quanto riguarda l'estensione delle aree umide interne in Italia, esse ricoprivano complessivamente nel 1972 una superficie di circa 190.000 ettari, in pratica lo 0,6% dell'intero territorio nazionale (Ramsar Bureau)" (WWF, 1996, p. 3).

Oggi l'allarme lanciato da ecologisti e ambientalisti e la consapevolezza che sono ormai pochissimi gli ettari di paludi sopravvissuti, hanno attivato una nuova politica, opposta alla precedente, di tutela e salvaguardia della zone umide. Si assiste oggi a una netta inversione di tendenza, iniziata da soli trent'anni, che tende alla tutela, alla conservazione e alla salvaguardia delle paludi e delle zone umide. Dopo secoli di bonifiche, dopo l'ideologia della bonifica, concretizzata con sofisticate tecniche a partire dal secolo XVIII, dopo la "bonifica integrale" (teorizzata proprio in Veneto nel 1922 [8]), oggi per la prima volta nella storia si istituzionalizza la protezione delle paludi.

A partire dalla ormai classica e fondamentale Convenzione Internazionale di Ramsar per la protezione delle zone umide, stipulata in Iran nel 1971, una serie di leggi e convenzioni si è succeduta in Europa ed in Italia, a tentare di rovesciare le sorti delle paludi.[9]

"Nel mondo attualmente sono sotto tutela (purtroppo spesso solo teorica) oltre sei milioni di ettari. L'Italia ha reso esecutiva la sua adesione alla Convenzione mediante il decreto del Presidente della Repubblica n. 448 del 13 marzo

[8] Bellicini, 1983, p. 236.

[9] Una rassegna delle principali convenzioni e direttive internazionali e della loro attuazione in Italia è in WWF Italia, 1996, p. 5. Per la normativa francese si veda Cadoret, 1985, p. 50-60. Altre informazioni sono in A. Bernardoni e F. Casale (a cura di), 2000, in particolare alle p. 21-26.

1976, allegando una lista di oltre 40 zone umide (...). Attualmente in Italia sono state individuate settantadue zone umide di interesse nazionale, che coprono duecentomila ettari, di cui cinquantamila dichiarati di interesse internazionale" (Ghetti, 1993, p. 49).

Qualche altro riferimento legislativo e alcuni casi esemplari sono utili a questo proposito.

Una azione di coordinazione delle attività dei governi di tutta Europa, definita "Strategia Paneuropea per la conservazione della diversità biologica e paesaggistica" dedica appositamente uno tra i dieci domini d'azione alla conservazione delle zone umide interne. Derivando dalla dichiarazione di Maastricht "Conservare il patrimonio naturale d'Europa" del 1993, dalla Convenzione di Berna, dalle Conferenze Ministeriali di Dobris e di Lucerna (1991 e 1993), la Strategia Paneuropea ha lo scopo di contrastare la perdita di varietà di specie naturale e di paesaggi storico-culturali, su uno spazio di tempo che mira ai prossimi 20 anni. La Svizzera, con un'ordinanza federale sulle paludi di particolare bellezza, e un'ordinanza sulle paludi nazionali, tutela oltre tremila paludi entro i propri confini. Dei 38 biotipi censiti con la legge provinciale sui biotopi in Trentino, sono 11 le zone umide (*palù*, o paludi) tutelate. È una zona protetta la palude del Busatello dove ho svolto questa ricerca, e una proposta di protezione è in atto per i *palù* tra Livenza e Monticano minacciati dal progetto autostradale.

La politica, dunque, tante volte ha preceduto l'analisi storico-culturale di questi mondi dell'acqua, stimolando a sua volta la produzione di studi sulle paludi, la ricerca dei saperi locali di questi mondi particolari, spesso trascurati.[10]

Si fanno strada anche le prime esperienze concrete di un recupero delle paludi attraverso il riallagamento di zone un tempo umide e poi

[10] Vorrei riportare due esempi significativi: 1) le interessanti proposte del Centro Etnografico della Civiltà Palustre a Villanova di Bagnacavallo (Ravenna), dove è allestito un museo delle attività con le erbe palustri, e vengono proposte filmografie, attività didattiche, visite ed escursioni, corsi di studio e manipolazione delle erbe palustri, incontri diretti con informatori locali, coinvolgimento di anziani intrecciatori di erbe palustri, mostre e fiere; 2) a Grosseto, l'Archivio delle Tradizioni Popolari ha concluso con un interessante libro un lungo percorso di studi e di ricerca sul campo intorno ai saperi e alle genti di alcune paludi maremmane, in collaborazione con enti, Università, ricercatori, esperti, appassionati, reporters, grafici, testimoni, botanici, storici dell'arte, demologi, antropologi (Archivio delle Tradizioni Popolari della Maremma Grossetana, 1999). Tra ricerche, museificazioni, mostre, politiche sulle paludi, si può considerare costituito ormai un quadro piuttosto vario ed interessante di azioni intorno alle paludi, tale per cui ciò che viene fatto da una parte ha riflessi anche nelle altre.

bonificate.[11] La questione del riallagamento emerge ormai in molti dibattiti sulle paludi, scatenando forti opposizioni tra fautori e detrattori. Coloro che hanno vissuto la bonifica, compiutasi pochi decenni fa, vivono la proposta di riallagamento come una sconfitta del loro fare, delle loro tecniche, come un disfare ciò che a fatica è stato fatto: la conquista della terra sull'acqua. Di fatto però in tutti i luoghi in cui mi sono recata, inerenti i paesaggi umidi, il discorso del riallagamento è emerso, con tutte le sue contraddizioni. Anche durante questa ricerca un mio interlocutore si è accanito contro una sede universitaria che è andata da lui a chiedergli i semi dell'infiorescenza delle canne palustri per "reimpiantare" una palude a Sermide, in una zona limitrofa al Po, nella quale appunto era avviato un progetto di recupero delle zone umide attraverso il riallagamento della terra.

La politica di tutela delle zone umide si fa strada, tra mille difficoltà e contraddizioni. Le paludi sono ormai spazi residuali. A volte talmente limitati e compromessi che basta pochissimo per annullarli del tutto. La loro scomparsa rischia spesso di passare inosservata. A volte è voluta, è comoda e facile. In ogni caso, qualsiasi cambiamento territoriale rappresenta sempre un grosso rischio per le paludi, luoghi flessibili ma altamente specializzati, complessi, che rischiano la snaturalizzazione e la semplificazione ogni volta che si attua una modifica. Il caso dell'autostrada sui *palù* mostra in atto il massimo del conflitto, dell'attrito tra culture diverse, e la loro difficile compatibilità, una pressoché impossibile convivenza.

Le paludi sembrano essere state soggette, nel corso dei secoli, a tre transizioni critiche che le ha viste prima come spazi naturali dominati dall'acqua e quindi bisognosi di un intervento idraulico di regolazione degli elementi naturali; poi soggetto giuridico sul quale applicare i diritti della proprietà privata e, in determinate circostanze storiche propizie, avviare la bonifica; infine, recentemente, e con netta inversione di tendenza, residui preziosi da utilizzare come spazi pubblici, sedi di oasi o parchi aperti al pubblico e alla fruizione collettiva.[12]

[11] Interessanti esperienze, esempi e riflessioni attuali ed aggiornate a proposito del tema del riallagamento di antiche paludi bonificate, si possono trovare nel primo numero della rivista *Silis, Annali di Civiltà dell'acqua*, Treviso, anno I, n. 1, 1999.

[12] Un altro esempio interessante di "paludi" che hanno attraversato queste fasi storico-culturali, è quello delle lande della Guascogna francese, dove Ribereau-Gayon ha condotto degli studi interessanti (Ribereau-Gayon, 1993, 1996a, 1996b, 1997a, 1997b). Una precisa ricostruzione storico-antropologica delle vicende delle zone umide delle Dombes è nei lavori di L. Bérard (1982, 1985, 1989).

Le paludi mostrano quindi una pluralità di processi di trasformazione e di mutamento culturale, una pluralità di rotture e di continuità, una pluralità di tempi e di identità. E con essi si presenta al ricercatore un interessante e vario intreccio di "idee sulla natura", di "costruzioni di natura" e di "rappresentazioni" del mondo.

Nella mia ricerca non tutti i piani storici, gli attori sociali, le ideologie della natura, sono espressi ed analizzati in ugual maniera. Per mettere in qualche modo ordine all'indagine ho tenuto come punto fermo e predominante, dal quale andare e venire tra i vari tempi storici e le varie rappresentazioni, il punto di vista offertomi dai miei interlocutori. La ricerca indaga dunque lo spazio-tempo che sta tra un paesaggio palustre di secolare esistenza (che i miei informatori hanno visto e praticato fino agli anni Settanta) e un paesaggio attuale dove la palude è ridotta a pochissimi ettari, è istituita come oasi ed è gestita dagli ambientalisti locali.

I miei interlocutori privilegiati sono stati i frequentatori della piccola residua palude, la palude del Busatello. Frequentatori del passato, *carezànti* e *canaróì*, pescatori e cacciatori che hanno sempre frequentato le *valli* (termine locale per palude), e frequentatori del presente, giovani e meno giovani che ancor oggi si recano in valle con vari obiettivi: come guardie dell'oasi o accompagnatori, ma alcuni anche come raccoglitori di erbe palustri che ancor oggi hanno un loro mercato.

Sono queste le figure sociali che mi hanno particolarmente interessata; sono quelli che mi piace definire come "quelli che sono rimasti". Nel secondo dopoguerra, infatti, con la formazione del proletariato e del sottoproletariato cittadino, le campagne della "bassa" (la bassa pianura veneta e lombarda) hanno vissuto l'esodo della forza lavoro che si è indirizzata verso le città (soprattutto Milano e Torino, ma in misura minore anche Verona e Padova) a costituire la forza lavoro nelle industrie che rapidamente si avviavano a connotare lo sviluppo delle regioni del Nord Italia. Nelle campagne si assisteva alla progressiva meccanizzazione del lavoro agricolo, allo spopolamento delle campagne, realizzando così quel processo che E. Morin ha definito il passaggio da contadini senza terra ad una terra senza contadini.

Solo negli anni Settanta, e quindi molto tardi rispetto alle bonifiche storiche, veniva completata la bonifica delle valli del fiume Tartaro, Tione e Frescà, nei pressi del Comune di Gazzo Veronese, ultima parte del complesso sistema vallivo delle Valli Grandi Veronesi ed Ostigliesi. Negli anni Ottanta la residua Valle del Busatello (un piccolo fiume della zona, alla confluenza di Tartaro e Tione), rivendicata con movimenti di

opinione e di azione politica dagli ambientalisti locali come ultimo esempio di ciò che un tempo erano state le Valli Grandi Veronesi e Ostigliesi, veniva sottoposta a protezione attraverso misure via via più complete[13]. Una piccola valle di circa 80 ettari rappresenta oggi quanto rimane (insieme a qualche ettaro di palude sparso in altri paesi limitrofi) dell'originario complesso sistema vallivo.

Le *paludes Tartari fluminis* sono citate per la prima volta da Tacito, nelle *Historiae*, quando Cecina, nel 69 d.C., per frenare a nord l'avanzata dell'esercito flavio, organizza una difesa sul Po, stanziandosi "fra Ostiglia, villaggio del territorio veronese, e le paludi del fiume Tartaro, in una posizione molto forte, poiché le sue spalle erano coperte dal fiume e i suoi fianchi dalla palude".[14]

Probabilmente le paludi del fiume Tartaro citate da Tacito erano un fenomeno locale, legato all'alveo del fiume, come sostiene l'archeologo Calzolari che ha studiato dettagliatamente questo territorio. Esse comunque sono parte del sistema vallivo detto Le Grandi Valli Veronesi, che in molti progetti di bonifica viene compreso insieme come Valli Grandi Veronesi e Ostigliesi.[15]

Area eccezionalmente vasta, di circa 30.000 ettari, le valli in questione hanno un'estensione "di gran lunga superiore a quella maremmana che Pietro Leopoldo I aveva iniziato a far bonificare a partire dal 1765 sotto la direzione dei maggiori idraulici del tempo, e più estesa delle stesse paludi Pontine (20.000 ettari) la cui bonifica prenderà avvio nel 1777 per volontà di papa Pio VI con uno dei più impegnativi progetti d'ingegneria idraulica del Settecento" (Sandrini, 1986, p. 75).

Sull'estensione di queste valli gli ingegneri che se ne occuparono discussero per secoli. L'estensione delle valli non era un fatto originario, per molti esperti, ma la conseguenza di un succedersi di eventi seguenti all'epoca romana, tali per cui le valli erano diventate smisuratamente estese. In epoca altomedievale la "rotta della Cucca" causò una diversione dell'Adige che lo ravvicinò al corso del Po, rendendo difficile il deflusso del Tartaro: "ostacolandone lo sbocco in mare, ritardarono il deflusso delle acque di tutta la zona e contribuirono ad estendere a monte le paludi" (Sandrini, 1984, p. 78). Nel 1438 la rovinosa "rotta del Castagnaro" apriva sulla destra dell'Adige una ramificazione che apriva un problema che non troverà soluzione per secoli (Sandrini, 1984, p. 79-80), allargando ancor più i confini delle paludi. Infine, ad aggravare i problemi, nel corso del Seicento i ferraresi arginarono la riva destra del Tartaro, cosicché le acque del Tartaro non potendo più trovare sfogo nei territori a destra del fiume, "si espandevano nella zona depressa aumentando il dominio delle paludi ed inondando fertili terreni" (Sandrini, 1984, p. 83).

[13] La Giunta Regionale di Lombardia procedeva alla protezione della palude con delibera 22 aprile 1980, mentre nel frattempo l'istituto bancario che era proprietario della parte veronese provvedeva a conservare la palude del Busatello. Cfr. Filippi, 1984, p. 203, e in questo libro il paragrafo 8.4.

[14] Tacito, *Historiae*, III, 9, 1-2; 14, 1. Si veda la discussione della localizzazione di queste paludi in Calzolari, 1986, p. 39-42, con ampia bibliografia e riferimenti archeologici.

[15] Per es. Malesani, 1952; Canestrari, 1867 (in Calzolari, 1986, p. 40).

Le valli raggiunsero la loro massima estensione tra la fine del secolo XVII e gli inizi del XVIII (Sandrini, 1984, p. 83). Le difficoltà legate alle loro bonifiche dipendevano comunque non solo dalle complesse condizioni idrauliche, ma anche da considerazioni militari, trovandosi questa paludi al confine tra due Stati, e dipendevano anche da condizioni economiche legate agli interessi dell'agricoltura, della risicoltura, dell'allevamento, da questioni diplomatiche e dai rapporti politici tra gli stati confinanti.

Pur legata anche ad altre questioni ideologiche, e ad altri motivi economici, la questione delle Valli si pose nel corso dei secoli come una questione di "terre perdute", di terre un tempo feconde e coltivate che furono successivamente invase dall'acqua e che andrebbero quindi riconquistate con azioni di prosciugamento e di bonifica. Tale idea fu dominante dal Settecento in poi:

> "Recuperare una provincia sommersa dalle acque, che fruttuosissima fu in altri tempi, e di aria salubre, e popolosa, ora ridotta pressoché inutile, spopolata e di un ambiente pernicioso anche alla salute degli Abitanti li circonvicini villaggi (...) sarebbe un acquisto di grande rilevanza al Principato e alla Nazione, e di un vantaggio di gran lunga superiore ai dispendi occorrenti per effettuarlo". Così, nell'aprile 1773, i Provveditori sopra i Beni Inculti presentavano al Senato veneziano, sollecitandone l'esecuzione, uno dei più ambizioni e importanti progetti di bonifica idraulica del Settecento veneto: l'asciugamento della Valli Grandi Veronesi" (Sandrini, 1984, p. 75).

Queste concezioni di tipo idraulico, che motivavano le proposte di bonifica, collimavano con le concezioni culturali diffuse attraverso leggende medievali sulla "città sepolta", la mitica Carpanea che le acque

avrebbero invaso, che la palude avrebbe seppellito, narrazione di cui rimangono tracce ancora oggi.[16]

Dal Settecento si susseguono progetti per bonificare queste Valli,[17] oltre a sporadici tentativi da parte di privati, e anche di contadini, i primi dei quali risalivano ai primi del Duecento (Varanini, 1984). I progetti di bonifica mostrano in atto due aspetti del modo di concepire la palude, nel corso dei secoli. In un primo momento l'accento è posto sui problemi di deflusso delle acque, sulla regimazione dei corsi, sulle comunicazioni tra i vari fiumi, sui problemi delle alluvioni devastanti dell'Adige e dei suoi affluenti. In seguito, l'accento è posto sulla crisi dell'agricoltura e dell'allevamento, crisi che troverebbe argine, secondo i proponenti le bonifiche, se si riguadagnasse terreno dalle paludi, da dedicare ai prati per il pascolo. La Repubblica sembra non avere le forze per intraprendere progetti globali ed ambiziosi, e si dovrà attendere l'azione del governo austriaco che iniziò le bonifiche nel 1857, bonifiche che furono portate avanti dal Governo italiano nel 1881 (Sandrini 1984, p. 76). Ma la parte occidentale delle valli, quelle del Tartaro e Tione di cui mi occupo in particolare in questo libro, non furono bonificate fino al 1937, quando prese l'avvio il "Piano Milani", dal nome dell'ingegnere del Magistrato alle Acque, inserendo le bonifiche di questi fiumi in un più ampio progetto che riguardava l'Adige, il lago di Garda, il Mincio, i Laghi di Mantova, il Canalbianco e il Po di Levante. "Il progetto era impostato sul principio della bonifica idraulica vista come liberazione delle terre dalle acque stagnanti e dalle periodiche esondazioni dei fiumi" (Filippi, 1984, p. 199).

Gli ultimissimi lavori furono eseguiti, appunto, negli anni Settanta, alcuni per opera anche di singoli privati proprietari di terreni e valli, proprio sul Tartaro, sul Tione, sulla Frescà e sull'Osone.[18] Sono dunque in molti, in questi paesi, a ricordarsi ancora le ultime valli e le ultime bonifiche effettuate, e sono gli ultimi a potersi ricordare le Valli Grandi Veronesi.

I miei interlocutori privilegiati sono state quelle persone che non sono emigrate in città, nel dopoguerra, ma sono rimaste in questi luoghi, lontani dalla città, arrangiandosi tra vari mestieri, continuando – quasi miracolosamente – a raccogliere erbe palustri in una palude che

[16] Cfr. Traina, 1988; alcune testimonianze orali sono nella mia tesi di dottorato, Breda, 1999.

[17] Zanella, 1881; Bresciani, 1930; Malesani, 1952; Varanini, 1984; Sandrini, 1984.

[18] Cfr. Filippi, 1984, p. 199-205.

quasi non c'è più; sono quelli che sono rimasti dopo la sparizione delle paludi, e quindi hanno dovuto cambiare, almeno in parte, il loro lavoro, subendo tutte le conseguenze di questa profonda trasformazione del luogo e delle loro vite senza poter minimamente opporsi o negoziare, o rivendicare qualcosa; sono quelli che hanno visto la palude là dove ora c'è mais, grano o barbabietole, e che la palude la vedono ancora oggi, e mi hanno insegnato a vederla e a riconoscerla, pur non avendola io mai vista. Mentre molti studi sono stati dedicati al processo di capitalizzazione dell'agricoltura e di prima industrializzazione, mi sembrava che una minore attenzione fosse stata dedicata a fenomeni di grande trasformazione degli spazi e a quelle categorie di persone che hanno vissuto uno *spaesamento senza spostamento*, uomini spaesati senza essersi mai mossi dal loro luogo di origine.

Infine, come si vedrà parlando di queste figure sociali, sono proprio loro che costituiscono una continuità tra le rappresentazioni della palude passate e quelli attuali. Sono ancora loro che si recano quotidianamente in valle, e, anche se anziani, affittano in estate uno o due campi di palude per raccogliere le erbe palustri. Sono loro, oggi, nonostante le conflittualità, i migliori alleati degli ambientalisti.

Dunque, degli uomini e dei pezzi di natura. L'antropologia, la natura.

Non è forse un ossimoro questo, dal momento che come antropologi ci occupiamo di ciò che è proprio dell'uomo, dei suoi artefatti, dei suoi *artifizi* culturali, della *cultura* appunto, e non della *natura*? Che cosa può dire l'antropologia riguardo alla natura? Che cosa si può dire, sulla natura, dal punto di vista antropologico? Come mettere la natura al centro di una descrizione antropologica, in modo che non stia ai margini, ai bordi, sullo sfondo? E quale natura si impone al discorso antropologico oggi, una natura che non sia lo sfondo, il primo capitolo della monografia antropologica che illustra le condizioni ambientali del popolo descritto, un capitolo in un libro in cui la natura viene poi ineluttabilmente dimenticata?

Antropologia della natura pare dunque un ossimoro, un ossimoro che si impone tuttavia all'attenzione, che emerge come sfida e discorso che aggrega diversi settori del sapere e li ricombina in ordini nuovi.

Il discorso non è idilliaco: una lettura antropologica della natura oggi è vicina soprattutto ad un'antropologia della crisi. Le grandi o piccole crisi della natura si dimostrano ormai sempre più come crisi di civiltà, crisi di società, crisi di culture. È una natura in situazione di crisi quella che deter-

mina un interesse antropologico per essa: la natura non è più solo utilizzata, ma è minacciata, è in estinzione, è distrutta, è da conservare, è da trasformare in oasi, parco, riserva, è da negoziare, è conflittuale, è da rispettare, è da proteggere, è da valorizzare, è da proporre, è da riconquistare...

È la natura persa.

La natura da "utilizzare" e da "conservare" non si presenta più come un dato oggettivo sul quale esercitare le pratiche di uso e di conservazione. Il campo non è più frequentabile "impunemente". La natura è una categoria negoziata e continuamente ri-negoziata in molti campi sociali, in particolare dove sono in atto progetti "di sviluppo". Il campo non è frequentabile "impunemente" neanche laddove siano all'opera gli "specialisti della natura": ambientalisti, associazioni per la protezione della natura, conservazionisti, gestori di parchi, oasi, riserve.[19]

La fortissima conflittualità che spesso nasce quando è in gioco tale categoria non è imputabile solamente a scontri economici, finanziari, monetari, a ragioni di mercato.

Quello che è in gioco è molto di più: si tratta, infatti, della strutturazione delle categorie concettuali con le quali percepire e organizzare la natura. In particolare, essendo chiamate in causa le categorie di natura e cultura, di natura e società, è in gioco proprio tutto il campo del rapporto umano-non umano. È in gioco non solo il campo del sociale e dell'incontro-scontro tra società, dove spesso la forza trova la sua ragione di imporsi, ma anche la strutturazione interna di rapporti dell'uomo con ciò che considera essere non-umano, con il sovrannaturale, con l'anormale, con il naturale; tutto ciò può includere la discussione delle categorie fino a quelle della comunicazione (criterio in base al quale altri popoli distinguono la natura dalla cultura), o della costituzione della propria identità. La stessa categoria di "conservazione" non è neutra, poiché si possono prendere in considerazione una vasta gamma di ideologie della conservazione che vanno dall'inclusione dell'uomo nella gestione delle risorse alla sua esclusione per una conservazione di un – presunto – ambiente selvatico.

Quando la residenza di un popolo viene spostata a centinaia di chilometri di distanza per far spazio alla costituzione di un parco nazionale; quando uno spazio con il quale si è instaurata una consuetudine di frequentazione secolare da parte di alcuni gruppi sociali, viene "venduto", o cambia statuto o viene "protetto" da leggi speciali o da istituzioni esterne;

[19] Per alcune riflessioni critiche sulle gestioni ambientali cfr., tra gli altri, Colchester, 1994; C. Papa, 1997; Lamaison, 1983.

quando un luogo caratterizzato da specialismi legati ad un mondo acquatico viene interamente bonificato, o diventa sede di un edificio o di un manufatto, o diventa un'oasi naturalistica, una "zona umida di interesse nazionale"; quando un prodotto caseario o dolciario o agricolo, da secoli prodotto in una certa regione, deve essere "certificato" e rispondere a determinati requisiti ufficiali e standard, per accedere a determinate etichettature o finanziamenti; in tutti questi casi (e nei moltissimi altri) che cosa è in atto? Che significato hanno questi cambiamenti, che cosa implicano?

All'interno di un'antropologia della natura, tutti questi esempi mostrano un modificarsi dei confini del rapporto natura-cultura.

È questo processo di modificazione di questi particolari confini che interessa un'antropologia della natura. Il modificarsi di questi confini mostra "intagli su intagli", sovrapposizioni di intenzionali disegni di natura-cultura, progettuali manipolazioni dei sottostanti (o precedenti) intagli di natura.

È in questo senso che un progetto di antropologia della natura può essere rivolto all'analisi delle modificazioni, nelle lunghe o brevi durate del tempo e nella diversità degli spazi, dei confini natura-cultura, in una sorta di "archeologia dei saperi" di foucaultiana memoria.

Questo libro è un tentativo di seguire uomini e nature nei loro reciproci rapporti e cambiamenti, di scandagliare l'ossimoro: l'antropologia della natura.

Per un'antropologia della natura

Un posto particolare, nel *parlare di natura*, in antropologia, spetta a quella costellazione complessa e varia di studi che vanno sotto il nome di "etnoscienze".[20] Esse rappresentano, nel panorama antropologico, un corpus di studi che più di ogni altro ha avuto come referente un supposto mondo naturale esterno oggettivo di riferimento, fatto di animali, piante, eventi atmosferici, spazi naturali, ambienti. Berlin sosteneva che uno studio di etnoscienza ha, per lo meno come presupposto, una at-

[20] La bibliografia sull'etnoscienza è assai vasta, come si può vedere per esempio dalla rassegna bibliografica di Conklin (1980). In Italia particolare attenzione a queste tematiche è stata dedicata da G.R. Cardona, per cui si può vedere, come punto di partenza Cardona, 1985, 1988, per una riflessione teorica, presentazione di questo campo disciplinare e rassegna bibliografica. Ho proposto un percorso bibliografico e una riflessione sull'etnoscienza, che qui non vengono riprese, in Breda, 1997a, 1997b.

tenta e accurata osservazione e un costante confronto con il mondo naturale che, nelle società cosiddette primitive, convoglia una grandissima parte dell'attenzione, delle pratiche, dei saperi e del tempo dei suoi componenti (Berlin, 1981, p. 77).

Così, gli studi di etnoscienza hanno costituito un insieme vario di conoscenze sul mondo della natura. La frequentazione delle descrizioni etnoscientifiche, insieme alle grandi raccolte di modi locali di usi e denominazioni della natura redatte dai viaggiatori nel corso del secolo XIX, e insieme ai repertori di zoologia e botanica popolari, antesignani delle moderne etnoscienze,[21] permettono di accedere ad un affascinante mondo popolato di esseri della natura (esseri naturali e mostruosi, noti ed ignoti, normali e anormali, animali e vegetali), di paesaggi, di ambienti, di eventi naturali, di minerali che, considerato nel suo insieme, restituisce al lettore un certo *plaisir du texte*.[22]

Ma la questioni maggiormente scandagliate dall'etnoscienza riguardano problemi di classificazione sulle quali la bibliografia è ormai sterminata. Il lavoro che ho condotto tiene presente i percorsi dell'etnoscienza (e sulle questioni tassonomiche ritorno subito più avanti), ma prende in considerazione soprattutto i tentativi di oltrepassare i limiti del progetto classificatorio verso una dimensione antropologica a tutto campo. La prospettiva tassonomica è presente, ma come parte di un discorso più ampio.

Saperi naturalistici popolari sono stati definiti le versioni francesi dell'etnoscienza americana, a partire dalle discussioni già vivaci in Francia negli anni Settanta,[23] che trovarono un momento di discussione collettiva negli anni Ottanta, con il convegno *Savoirs Naturalistes Popoulaires*,[24] mentre un importante convegno internazionale, *Nature Knowledge, Saperi Naturalistici*, si è tenuto in Italia nel 1997.[25] Proponendosi di mettere a confronto le principali correnti di studio che in questi anni hanno

[21] Le descrizioni di viaggiatori e le grandi raccolte folkloriche di usi popolari di piante e animali sono state interpretate in molte ricostruzioni della storia dell'etnoscienza, come il punto di partenza per la riflessione etnoscientifica (cfr. Revel, 1990a, 1990b; Cardona, 1985; Murray, 1982).

[22] L'espressione è in Albert-Llorca, 1991:277.

[23] Cfr. per esempio Friedberg, 1968, 1986; Martin, 1975.

[24] *Savoirs Naturalistes Popoulaires*, 1985.

[25] Il Convegno Internazionale *Nature Knowledge, Saperi naturalistici*, si è tenuto all'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti, Venezia, 4-6 dicembre 1997, a cura di G. Sanga, coordinatore scientifico e del Comitato scientifico composto da G. Angioni, C. Maccagni, G. Ortalli, G.B. Pellegrini, G. Sanga. In bibliografia molti interventi sono riportati singolarmente, in quanto si tratta di interventi che ho utilizzato e ai quali mi sono riferita in modo

sviluppato la riflessione sui saperi naturalistici, il convegno ha presentato un panorama di studi americani, inglesi, francesi e italiani che interessa antropologi, storici, economisti, linguisti, politici, biologi.

Se i *saperi naturalistici* parlino veramente "della natura" o di qualche cosa d'altro è l'interrogativo che pone il lavoro di M. Albert-Llorca su un vasto corpus di racconti di origine di piante ed animali in Europa (Albert-Llorca, 1991). Albert-Llorca si chiede se, quando una società parla della natura, il suo interesse sia di tipo naturalistico o non sia forse già profondamente marcato da interessi simbolici. E lo scopo dell'antropologo non è forse quello di capire che cosa una società dica dell'ordine dei vivi e dei morti, dei credenti e dei non credenti, degli stranieri, delle proprie identità, che cosa una società dica di tutte queste faccende culturali quando sta parlando di natura, del pipistrello notturno e nefasto, del passero macchiato di sangue, del riccio simbolo degli zingari, della lenta lumaca paragonata al forte bue e così via?

L'analisi dei saperi naturalistici non sembra soddisfatta dalle classificazioni degli esseri, dal loro ordinamento in classi, ordini, ranghi. Non sembra soddisfatta dai criteri soggiacenti di individuazione di appartenenza esclusiva ad una classe e dalla successiva inclusione ed esclusione nelle classi superiori. È piuttosto "il pensiero" ciò che interessa l'antropologia. Il "pensiero" di una società è il pensiero sull'"ordine delle cose", sull'ordine dei vivi e dei morti, dell'utile e dell'inutile, del benedetto e del maledetto, del nocivo e del proficuo, del domestico e del selvatico. Sono queste alcune delle "figure" strutturali dell'"ordine delle cose" nel mondo, che M. Albert-Llorca propone anche come titolo del libro.

Categorie di interesse culturale, categorie condivise socialmente, più che categorie appartenenti ad una logica naturalistica oggettivizzante. Il "pensiero" dei saperi naturalistici così si avvicina più ad una filosofia, con le sue valutazioni sul posto di ognuno degli esseri della natura, con le conseguenti valutazioni etiche, morali e sociali, che non ad una storia naturale. I saperi, disponibili ad un trattamento simbolico e socia-

particolare, in questo testo. Sono citati con l'indicazione del solo anno (senza l'indicazione della pagina) poiché i *Preprints* (Sanga, 1997) non sono numerati in ordine successivo e così molti numeri si ripetono. D'altra parte, gli indici della raccolta di preprints, articolati secondo le cinque sessioni cui hanno partecipato i relatori, credo consentano un rapido reperimento del testo citato. Gli atti di questo convegno, corredati dalle discussioni e dagli interventi sono ora in corso di stampa a cura di G. Sanga e G. Ortalli (eds.), *Nature Knowledge*, Oxford, Bergmahn, forthcoming.

le, parlano della filosofia popolare, delle sue speculazioni teologiche, delle sue costanti, contraddittorie ricerche di dare un senso alle cose. Il loro progetto sembra essere non tanto quello di organizzare una tassonomia, non tanto l'organizzazione interna del mondo vivente, ma quella della "totalità cosmica" che assegna un posto a ciascuno nell'universo: ai benedetti ed ai maledetti, agli utili ed agli inutili, ai domestici ed ai selvatici, e così via. È un'idea di "totalità cosmica" ciò che è all'opera in questi racconti. Le etnoscienze classiche, studiando le classificazioni del mondo vegetale ed animale, hanno, in genere,

"preso come un oggetto universale ed antistorico un oggetto che è il prodotto della storia della nostra cultura. Come Foucault ha detto, perché si costituisse una sistematica bisognò che la categoria della 'somiglianza' ed il suo corollario, un mondo dove tutto è unito a tutto attraverso somiglianze e simpatie segrete di cui sono da identificare i segni, cessasse di essere il principio organizzatore del sapere. Perché una storia naturale potesse esistere come progetto autonomo di conoscenza bisognò passare dall'idea di cosmo a quella di natura. Ma i racconti di origine di piante ed animali non sembrano aver compiuto questa rottura ed è in questo che essi sollecitano l'antropologo" (Albert-Llorca, 1991, p. 271).

Ciò che interessa, nel progetto antropologico di Albert-Llorca di studio dei saperi naturalistici popolari, è "ciò che una società dice di se stessa attraverso ciò che dice sulla natura" (Albert-Llorca, 1991, p. 80).[26]

Le correlazioni che creano il senso, dunque, permettono l'analisi di un pensiero, nella pregnanza delle sue reti simboliche e nel loro evolversi e modificarsi nel contesto storico. L'antropologia simbolica delle società europee mostra all'opera il "pensiero" come "un fatto di cultura, che ha modellato o rimodellato i saperi e le pratiche" (Albert-Llorca, 1997).

Lo studio dei saperi, dunque, non può ridursi ai saperi naturalistici, e forse neppure al campo occupato dall'insieme dei saperi di una cultura. In quanto rivolto al "pensiero" (spesso identificato come "pensiero selvaggio", da Albert-Llorca) socializzato in percorsi storici, il compito dell'antropologo è piuttosto la costituzione di una "antropologia dei saperi".[27]

[26] In una recente riflessione Albert-Llorca legge il progetto di analisi del pensiero simbolico nei saperi naturalistici come una proposta per superare la dicotomia saperi colti/saperi popolari, leggendo tali saperi all'interno di un progetto autonomo e non evoluzionista: "Perché l'antropologia delle società europee uscisse da un progetto di raccolta infinito, bisognò che da una parte essa rompesse con le concezioni evoluzionistiche e quindi con l'idea di sopravvivenza, dall'altra che si proponesse di ricostruire la coerenza degli enunciati raccolti dai folkloristi, partendo dall'idea, introdotta dall'opera di Lévi-Strauss, che ogni società tenta di istituire una messa in ordine simbolico del mondo stabilendo delle correlazioni e delle opposizioni tra domini differenti della realtà: zoologia, botanica, fisiologia, ecc." (Albert-Llorca 1997). Tale riflessione pone ulteriori interrogativi riguardanti la circolazione dei saperi, come accenno poi, ma la discussione ci porterebbe assai lontano, per cui questo riferimento rimane qui come traccia di una riflessione che potrebbe prolungarsi.

All'interno di un'antropologia dei saperi, la pertinenza di una focalizzazione sulle etnotassonomie è una questione che presenta parecchi aspetti da indagare.

Scrive Albert Llorca (1997) che "ogni società utilizza contemporaneamente vari tipi di classificazione per pensare il proprio ambiente".

Le categorie individuate dagli antropologi nel loro lavoro sono molteplici e spesso denominate in varie forme. Albert-Llorca parla di "categorie ideali" (basate su criteri morfologici di distinzione), "categorie pragmatiche", "categorie trasversali" (per esempio domestico vs. selvatico).

Descola nel suo lavoro etnografico ha identificato "categorie latenti" ed "esplicite", entrambe sia "ideali" che "pragmatiche" (Descola, 1986, p. 100-119); ci sono categorie logiche basate sulla forme, le grandezze, le qualità; ci sono inoltre categorie percettive, basate su colori, forme, lucentezza, ecc.; ci sono categorie pratiche, legate ai mestieri e alle valutazioni della natura.

L'identificazione delle categorizzazioni e le associazioni cui esse sono correlate obbligano spesso ad uscire dall'orizzonte delle tassonomie. Le classificazioni sembrano presupporre delle etnotassonomie, ma sembrano anche essere un livello più generale di ordinamento, più strettamente legato e dipendente dalla dimensione culturale. Il concetto di classificazione (e ancor più quello di ordinamento e di pensiero) è inteso come concetto più ampio e comprensivo della dimensione culturale di quanto sia il concetto di tassonomia: "Senza dubbio si può pensare che le classificazioni presuppongano le etnotassonomie" (Albert-Llorca, 1997).

[27] Il pensiero simbolico ha manipolato i saperi dell'antichità classica così come quelli introdotti dal cristianesimo. Li ha manipolati nella concretezza dei luoghi, dei corpi, della vita quotidiana, creando e ricreando, modificando e rimodificando una rete di significati simbolici. Tali reti, nei loro percorsi spazio-temporali, nella sovrapposizioni e nelle fratture spazio-temporali, nella molteplicità di queste ri-creazioni, sono ripercorribili dall'antichità fino ai nostri giorni e l'antropologia ce ne mostra validi esempi (Albert-Llorca, 1991; Fabre-Vassas, 1982, 1983, 1994; Fabre, 1986), verso i quali è indirizzato l'interesse di un'*antropologie du symbolique en Europe*, praticata in Francia (Charuty, 1995; Albert-Llorca, 1997).

Le tassonomie di piante ed animali costituiscono, secondo Descola, un sottoinsieme dell'analisi del rapporto natura-cultura: "La classificazione di piante e animali è solo un limitato aspetto dell'oggettivazione sociale della natura, processo per il quale ogni cultura assegna un particolare rilievo a certe caratteristiche del suo ambiente e a certe forme del suo confronto pratico con esso" (Descola, 1996a, p. 85).

L'universalità della struttura tassonomica presupposta da molte ricerche di etnoscienza (e sulla quale si è svolto un dibattito al quale qui alludo soltanto) è contrastata da altre ricerche che sottolineano piuttosto l'esistenza di una varietà di modalità classificatorie che richiede essa stessa delle spiegazioni. "Sono stati inoltre sollevati forti dubbi sulla supposta universalità delle strutture tassonomiche sottolineata dagli etnobiologi evoluzionisti: questi dubbi vanno dal riconoscimento di un'estrema variabilità dei tipi di determinanti semantici che definiscono i taxa popolari (Friedberg, 1986) e dell'artificialità degli artefatti tassonomici ad una radicale messa in discussione della stessa esistenza di specie naturali (Ellen) e dell'ordine gerarchico della classificazione etnobiologica (Howell)" (Descola, 1996a, p. 85).

Se un ordine universale di classificazione pure esistesse, si chiede Descola, come questo ci aiuterebbe a comprendere la grandissima diversità nella maniera di concepire la natura che l'esperienza etnografica ci mostra? Se anche piante e animali venissero classificati con procedure simili, ma poi rileviamo diversi modi di valutare, concepire e praticare le relazioni sociali con il mondo naturale, ciò significherebbe che "le tassonomie etnobiologiche giocano un ruolo sussidiario in questo processo di diversificazione" (Descola, 1996a, p. 85).

Revel, nei suoi studi di etnoscienza, spiega che le classificazioni locali non sono sistematiche né artificiali, non utilizzano sempre lo stesso criterio per la classificazione, né sempre la stessa chiave dicotomica. Non hanno per scopo di ricostruire le relazioni filogenetiche né quello di inglobare il reale in uno schema totale (Revel, 1990a, p. 59-60). Anche la ricerca di Revel riferisce del modo di "pensare" la natura, oltre che quello del classificare, denotando esplicitamente un passaggio dal classificare al "designare" in base ai significati culturali:

"I livelli superiori sono in qualche modo secondari: non servono a identificare la pianta, ma a pensare: operano raggruppamenti sempre più arbitrari via via che ci si eleva nella gerarchia, e questo pensiero è quello del gruppo sociale e non dell'individuo. È la marca della cultura. Una conseguenza immediata è la seguente: non c'è un solo raggruppamento possibile, ma molti, e sono tutti sostituibili, presentandosi come paradigmi al pensiero del parlante in un sistema linguistico dato, quello nel quale il parlante è cresciuto; ora, secondo i contesti, esso utilizzerà l'una o l'altra di queste partizioni. Ma queste partizioni non sono necessariamente gerarchizzate. Non c'è un rapporto di inclusione" (Revel, 1990a, p. 60).

Il progetto tassonomico, e questo è un altro punto di discussione, implica un progetto globale di classificazione: la strutturazione tassonomica include tutte le tassonomie rilevate in una "tassonomia globale" che le comprenda tutte. Tale progetto unificante non sembra essere la strada più veloce, né il mezzo migliore per arrivare alla comprensione delle differenti culture. Se piuttosto una delle strade possibili è quella dell'approccio dei sistemi simbolici, come abbiamo visto essere la proposta di Albert-Llorca, allora bisogna prendere in considerazione il fatto che il "pensiero" di una cultura, il suo pensiero simbolico, è un pensiero inegualmente espresso, inegualmente ripartito. L'analisi dei saperi naturalistici, mostra che "una delle caratteristiche del pensiero selvaggio (e questo lo avvicina più alla filosofia che alla scienza) è di costruire un ordine del mondo, ma questo progetto è ineluttabilmente votato al fallimento" (Albert-Llorca, 1997).

La coerenza non è assoluta, i saperi sono inegualmente suddivisi, i contrari possono venire assimilati, le uguaglianze diversificate. La natura può, in questo processo, essere addirittura inventata oppure re-inventata[28] "per soddisfare le esigenze del pensiero simbolico" (Albert-Llorca, 1997) poiché "lo spirito umano è naturalmente portato a supporre nelle cose più ordine e somiglianze di quante ne trovi, come scriveva già Francesco Bacone" (Albert-Llorca, 1997).

Negoziazioni e rinegoziazioni dei significati degli elementi naturali sono continuamente in atto, non solo in situazioni di mutamento culturale, ma anche nella pratica del pensiero simbolico in cui le opposizioni individuate possono essere trascese, annullate, ridefinite (Croll, Parkin, 1992, p. 3). Nei saperi locali in qualche modo tutto, se si vuole, si può aggiustare. Scrive R. Ellen (1996, p. 116): "Ciò che è interessante, nel comportamento cognitivo e sociale dell'uomo, è che le incongruenze logiche possono in particolari circostanze essere soppresse, privilegiando differenti aspetti di una idea multidimensionale a spese di altri aspetti in un qualsiasi contesto".

[28] J. Jamin (1979) documenta un interessante caso di "invenzione della natura", in particolare di una specie di uccello, ai fini di giustificare una particolare tecnica di caccia, all'interno di una situazione conflittuale tra differenti soggetti sociali sulle stesso territorio.

La variazione è "contestuale", dipendente dal contesto, è implicata (quasi imbricata) nel contesto della pratica sociale dei significati. È in questa direzione che le etnoscienze sono state in parte superate. Il contesto si impone ancora una volta, e la dimensione sociale e culturale è un livello di analisi che è ciò che interessa l'antropologia.

Scrive Revel:

"I saperi che attraversano il tempo nella complessità e nella dinamica che sono loro inerenti, non potrebbero essere rivelati da nomenclature, per quanto ordinate in tassonomie . Essi sono fatti di tutta una rete di gerarchie non rigide, sempre sostituibili nello spirito degli uomini che le manipolano. Sono fatti di giochi sinonimici, di densità polisemiche, di sotterfugi omonimici, che rendono assai difficile individuare, definire e tradurre le categorizzazioni" (Revel, 1990a, p. 65).

La proposta di Albert-Llorca non sembra lontana dalla ricerca di quelle che sono state definite *ecocosmogonie*,[29] dalla ricerca delle particolari rappresentazioni che una società si fa del suo rapporto con la natura, dall'analisi delle cosmogonie naturali, delle *ecologie native*. Il riferimento stesso ad un progetto di conoscenza locale della natura che non raggiungerebbe una coerenza totale fa pensare anche a una serie di giustapposizioni di rappresentazioni più che a saperi complessivi.

Che la natura sia un concetto che varia nel tempo, nello spazio, nelle diverse culture, è stato mostrato da numerosi esempi etnografici, che mostrano amplissime variazioni nella costruzione dei confini di ciò che in situazioni diverse è considerato essere natura.

Per gli Achuar dell'Amazzonia l'estensione della categoria del naturale non ricopre un insieme corrispondente a ciò che per gli occidentali è la natura. La maggior parte delle piante e degli animali, secondo gli Achuar amazzonici, condivide con gli uomini facoltà cognitive, codici morali, socievolezza. Le caratteristiche attribuite a questi esseri, inoltre, non dipendono da una loro soggiacente natura interna, ma dalla posizione relativa che occupano gli uni in rapporto agli altri: "L'identità degli umani, viventi e morti, delle piante, degli animali e degli spiriti è interamente relazionale, e dunque soggetta a mutazioni o a metamorfosi secondo i punti di vista adottati" (Descola, 1996b, p. 64).

Ciò che noi chiamiamo natura è, per gli Achuar, il soggetto di un rapporto sociale, il prolungamento del mondo familiare rappresentato dalla struttura della casa: la *natura*, per gli Achuar, non è né domesticata

[29] Scrive infatti Albert-Llorca: "è un'idea di *totalità cosmica* ciò che è all'opera in questi racconti" (Albert-Llorca, 1991: 270). L'espressione *ecocosmogonie* è in Croll, Parkin, 1992.

né domesticabile, essa è semplicemente domestica, è la *Nature Domestique* (Descola, 1986, p. 398).

Piuttosto, è il confine tra ciò che è dotato di capacità di comunicazione e ciò che non lo è a costituire la differenziazione tra ciò che fa parte della natura e ciò che fa parte della cultura. È quindi un insieme di bestiole insignificanti quali insetti, pesci, muschi, felci ecc., dotate di comportamenti meccanici, prive della capacità di comunicare con qualsiasi altro essere, prive di anima, valutate in maniera generica dagli Achuar, a costituire un insieme definibile con un concetto *forse* paragonabile al nostro concetto di "natura". Concetto non ancora soddisfacente, insiste Descola, perché "una cosmologia dove la maggior parte delle piante e degli animali è inclusa in una comunità di persone condividendo tutte o in parte le facoltà, i comportamenti e i codici morali di solito attribuiti agli uomini, non risponde in alcun modo ai criteri di una tale opposizione" (Descola 1996b, p. 64), l'opposizione natura/cultura.

Resoconti etnografici di differenti concezioni della natura, di diversi rapporti natura-cultura e anche dell'assenza del dualismo natura-cultura, abbondano nei libri citati.[30] L'etnografia mostra ampiamente l'ambiguità insita nel considerare univoco il concetto di natura e nel considerarlo biunivocamente corrispondente al concetto occidentale e moderno di natura, ambiguità dimostrata anche dal fatto che "assai poche lingue possiedono termini che possano essere facilmente tradotti con la parola 'natura' " (Ellen, 1996, p. 120).

La natura che gli etnografi indagano, quindi, è una "costruzione della natura"; la costruzione della natura stessa va indagata.[31]

La natura "costruita", per Descola, come ogni altro paradigma, è inevitabilmente "una costruzione sociale, il prodotto di un particolare tempo e di un particolare spazio " (Descola, Pálsson, 1996a, p. 9).

Ellen intende per "natura culturalmente costruita e definita" una natura "resa significativa attraverso la pratica e la cognizione (categorizzazioni, etichettature, intellezione e sensazioni)" (Ellen, 1996, p. 3).

Che l'ambiente naturale, biologico e fisico nel quale l'uomo è immerso sia non propriamente *creato*, ma profondamente *modificato* e quindi largamente *costruito* dall'uomo è stato mostrato da importanti studi di storici dell'ambiente che a partire almeno dagli anni sessanta hanno mostrato l'e-

[30] In particolare si veda in questo stesso libro di Descola, Pálsson, 1996, gli scritti di Århem, Howell, Hviding.

[31] Si veda anche Gonseth, Hainard, Kaer, 1996.

sistenza di un "ambiente come storia",[32] di un ambiente che ha una lunga e profonda storia di relazione con l'uomo, di un ambiente dove le risorse e le caratteristiche naturali stesse non sono "date", ma sono un prodotto storico e sociale,[33] storicamente attivato. L' approccio dell'*historical ecology* propone di superare il dualismo umano/naturale e l'approccio sistemico che distingue tra usi umani/non umani della natura, proponendo una *ecologia storica* che considera le risorse stesse come manufatti (*artifact*). D. Moreno documenta un esempio interessante di come le stesse praterie, le coperture vegetali, solitamente considerate un dato naturale dell'ambiente, siano un manufatto, uno "stadio di produzione", più che uno "stadio bioclimatico": la copertura vegetale attuale di un sito si può considerare il risultato dei "processi di attivazione" a cui sono state sottoposte nel tempo le risorse ambientali dell'area presa in esame. Le risorse (presenti attualmente in un dato sito, area o complesso ambientale) sono state cioè storicamente definite – nella loro propria ecologia – dalle pratiche (di controllo, di produzione, di attivazione) e dai saperi adottati dalle pregresse società che le hanno occupate nel tempo. Lo sviluppo recente dei diversi settori dell'"archeologia ambientale" testimonia sempre più esplicitamente la storicità e finitezza delle risorse ambientali: non c'è un prima "naturale", edenico, nella storia europea degli ultimi diecimila anni (età post-glaciale)" (Moreno, 1997).

Nel pensiero di Lévi-Strauss, l'opposizione natura/cultura, ha finito per essere anziché un dato naturale, "un prodotto squisitamente culturale, 'una creazione artificiale della cultura', un'invenzione – potremmo dire – che si determina all'interno, nel cuore o nella testa della stessa cultura". È la cultura che stabilisce, "inventa", pone, la distinzione natura/cultura. Una distinzione "illusoria" dove "dire illusorietà significa anche alludere all'arbitrarietà dei confini tracciati, al loro carattere instabile e provvisorio, radicalmente discutibile e contestabile, in definitiva alla loro irrimediabile precarietà e revocabilità" (Remotti, 1993, p. 40, 41, 43). Sono questi, credo, i *contested boundaries* di cui parlano Descola, Pálsson, Ellen, Hornborg e Ingold.

Ho usato nel mio testo, per esprimere questo concetto, la definizione di "intagli di natura", ad indicare sia lo spazio del concetto di natura in una data situazione socio-culturale, sia il lavoro dell'etnografo che indaga, frequenta e percorre il suo campo, ritagliando (cioè selezionando secondo un disegno, ricavando con incisività seguendo un percorso) e identificando lo spazio della natura per la cultura con la quale interloquisce.

[32] Caracciolo, 1988; Caracciolo, Bonacchi, 1990.
[33] Moreno, Raggio, 1992; Moreno, 1990, 1997; Ambrosoli, 1992, 1997.

L'esistenza di un pensiero sulla natura proprio di ogni cultura, prospetta il problema epistemologico della diversità culturale e delle possibilità di comprensione della diversità stessa, della commensurabilità e "traducibilità" delle diversità. Un problema complesso nel quale ogni antropologo si imbatte e al quale prima o poi è necessario tentare di dare una risposta.

Ad un'antropologia della natura, la diversità di trattamento della natura da parte delle diverse culture pone nuovamente questo problema. Le "visioni del mondo" si moltiplicano, le "nature" ci mostrano in atto la diversità culturale di trattamento di questo aspetto del mondo. In luoghi e tempi diversi si realizzano differenti *ecocosmogonie*.

Siamo dunque costretti ad uno sfrenato relativismo? A rendere conto sempre e solo di una molteplicità di cosmogonie locali? L'etnografia che descrivo con questo testo, in effetti, propone una particolare ecocosmogonia, come lo è quella dei *palù*, con i suoi miti di origine e le immagini attraverso cui sono pensati e manipolati questi ambienti umidi.

Descola si chiede se invece possiamo trovare "modelli e trends generali", se possiamo "rimpiazzare differenti concezioni della natura con un'unificata struttura analitica" (Descola, Pálsson, 1996, p. 15).

Secondo Descola è possibile rendere conto di questa diversità di modalità di costituzione della natura, non utilizzando il dualismo natura-cultura, ma *categorie relazionali*, categorie che non sono infinite, ma in numero ridotto e sufficiente a rendere conto delle diverse oggettivazioni della natura. L'"oggettivazione" della natura e le varie modalità di questo processo sono analizzabili, secondo il progetto di Descola, attraverso l'analisi della combinazione delle modalità di identificazione/di relazione/di classificazione (Descola, 1996, p. 87).

L'identificazione è quel processo che mette in atto particolari relazioni tra il mondo umano e quello non-umano per esprimere i confini tra sé e gli altri. Descola identifica tre possibili modalità di identificazione: totemismo, animismo, naturalismo.[34]

Sono queste modalità di oggettivazione che danno origine a specifiche "cosmologie e topografie sociali" (Descola, 1996a, p. 87), che dan-

[34] In particolare, l'animismo, non è concepito da Descola in riferimento al dibattito sull'origine delle religioni e sulle differenze tra pensiero primitivo e pensiero scientifico. Esso è piuttosto inteso come "la credenza che gli esseri 'naturali' sono dotati di un principio spiritua-

no, in altri termini, il polso della società che l'antropologo studia. Animismo e totemismo, per Descola, costituiscono modi di identificazione, cioè modi di definire le frontiere di sé e degli altri, non potendo l'oggettivazione sociale dei non-umani (categoria postulata da Descola) essere dissociata dall'oggettivazione degli umani (Descola, 1996a, p. 87).

La terza modalità di oggettivazione è quella del naturalismo, tipica delle cosmologie occidentali a partire da Platone e Aristotele (Descola, 1996a, p. 88). "Il naturalismo è semplicemente la credenza che la natura esiste davvero, che certe cose devono la loro esistenza e il loro sviluppo ad un principio estraneo sia al caso che agli effetti del volere umano " (Descola, 1996a, p. 88). È interessante questa articolazione di modalità poiché permette di situare la modalità naturalistica, quella cioè che per "noi" occidentali è quella familiare e corretta, insieme alle altre due modalità, che invece solitamente paiono interessanti intellettualmente, ma false ed errate modalità di rappresentazione della natura. "Vista da una prospettiva senza pregiudizi, la stessa esistenza della natura come di un campo autonomo non è un dato nudo e crudo dell'esperienza più di quanto non lo siano gli animali parlanti o legami di parentela tra uomini e canguri" (Descola, 1996a, p. 88). La proposta di identificare il naturalismo occidentale come una delle modalità di oggettivazione della natura pare alludere a una "antropologia del noi" dove *noi* "costituiamo semplicemente un *caso* tra gli altri: in cui, di conseguenza, il 'noi' viene pienamente *antropologizzato*" in una prospettiva in cui l'assunto teorico è che "la particolarità di ogni cultura può essere compresa solo attraverso il ricorso ad altre particolarità. 'Antropologizzare' il 'noi' significa infatti riconoscere il carattere 'etnico' dei nostri saperi".[35]

le proprio, e che è dunque possibile per gli uomini stabilire con queste entità dei rapporti di tipo particolare, rapporti di protezione, di seduzione, di ostilità, di alleanza o di scambio di servizi" (Descola, 1996b, p. 66). Per Descola l'animismo non è solo un dispositivo classificatorio, come fu utilizzato da Lévi-Strauss e da Durkheim e Mauss, ma anche "una forma di oggettivazione sociale degli esseri che noi chiamiamo naturali, poiché si conferiscono a queste entità non solamente delle disposizioni antropocentriche – vale a dire uno statuto di persona spesso dotata di parola e in possesso di affetti simili a quelli umani – ma anche degli attributi sociali, una gerarchia di posizioni, dei comportamenti fondati sulla parentela, il rispetto di certe norme di comportamento e l'obbedienza a codici etici" (Descola, 1996b, p. 66).

[35] Voce *Antropologia del noi*, in U. Fabietti e F. Remotti, 1997. *Vedi* anche Remotti, 1990. Una riflessione sulla necessità del confronto delle diverse etnoepistemologie è in Hviding, 1996.

Le modalità identificative diventano significative e pregnanti attraverso la concretizzazione di particolari modi di relazione (predazione, reciprocità, protezione), o "schemi di interazione che riflettono la varietà di stili e valori presenti nella prassi sociale" (Descola, 1996a, p. 89).

Il compito dell'antropologo allora dovrebbe essere quello di studiare la combinazione di "modalità classificatorie" (metaforiche, metonimiche) e delle loro gerarchie interne con le "modalità di identificazione" e le "modalità di relazione" tra umani e non-umani. Questo è dunque il progetto antropologico più vasto che l'autore propone: "tale tentativo potrebbe almeno provvedere una via d'uscita alle due opzioni tra cui l'etnoscienza oscilla da un certo tempo: quella dell'incommensurabilità delle grammatiche culturali e quella di un'universalità artificiale degli ordini degli esseri viventi, derivante dalla considerazione delle sole classificazioni tassonomiche" (Descola, 1996a, p. 93).

È questo progetto ciò che egli definisce *ecologia simbolica*.[36]

A conclusioni in parte paragonabili a queste arriva anche Roy Ellen:

"Le concettualizzazioni della natura non sono un'invenzione individuale (nel cui caso rifletterebbero piuttosto processi cognitivi), ma derivano da contingenze storiche, limiti linguistici, estensioni metaforiche, proibizioni rituali e così via. Come parte di un sistema di credenze, esse sono il prodotto di interazioni, aggiunte, elaborazioni e condensazioni. Se esistono contraddizioni e incongruenze è perché la natura è contemporaneamente un astratto simbolico e una categoria cognitiva non fondamentale, alternativamente un modello 'del' mondo (una rappresentazione) e un modello 'per' (un piano d'azione) (Geertz, 1966). È precisamente questa capacità di passare da uno all'altro di questi piani, di impegnarsi verso l'ambiente e di disimpegnarsi da esso che ci distingue dai primati non-umani".[37]

[36] Le categorie del relativismo e dell'universalismo dovrebbero essere superate, secondo Descola, con l'antropologia relazionale e monista che lui propone, che non riconosce la pertinenza del dualismo natura/cultura.

[37] Ellen, 1996, p. 118-119. Un approccio relazionale è condiviso da molti altri autori in questi testi (Hviding, Pálsson, Ingold, Hornborg), approccio che essi dichiarano possibile grazie a nuovi strumenti teorici di cui oggi disponiamo: la teoria della pratica, nuovi approcci al cognitivo (connessionismo), il post-strutturalismo, la teoria della metafora e della semiotica (cfr. A. Hornborg, 1996). "Scenari di relazioni", in cui si indagano prototipi piuttosto che precise proprietà possedute dagli oggetti, in cui si indagano processi, fuzziness, flessibilità e "open-ended interaction": è questo il campo in cui deve misurarsi l'antropologia (Hviding, 1996). È un certo oggettivismo assoluto attribuito alla natura a essere discusso da questi autori. Hviding intende oltrepassare il concetto di "nicchia ecologica" stessa e di "determinismo ecologico" (come peraltro T. Ingold), concetti che postulano una natura che offre opportunità o limitazioni

Il dibattito sulle *IK*, Indigenous Knowledges, dopo aver raccolto, in anni di lavoro, una mole di dati sulle conoscenze locali tale da giustificare

oggettive in contrapposizione ad una cultura che dispone di mezzi tecnici culturali per utilizzare queste opportunità. Sono piuttosto "le più profonde fondazioni ontologiche della pratica umana nel mondo" che dovrebbero essere prese in considerazione da una prospettiva ecologico-culturale, e che dovrebbero essere seguite fino in fondo, indagando quali implicazioni esse comportino. Con l'ecologia pare invece essere successo quanto è successo con la logica. Ed è questa la critica di Hviding che, riprendendo Winch e l'ampio dibattito sulla razionalità della magia degli Azande studiati da E. Evans-Pritchard, critica il positivismo logico nelle scienze umane, che prenderebbe come arbitro e misura di tutte le cose il nostro occidentale corpus di conoscenze scientifiche. Con l'ecologia è successo, allo stesso modo, che "si guarda la natura (oggettiva) in termini di immagini culturali (soggettiva)" (Hviding 1996: 168), riferendosi ad una realtà oggettiva che è quella descritta dagli ecologisti (molti autori citano infatti E.P. Odum), sulla quale la razionalità degli indigeni deve essere misurata. È invece proprio il livello epistemologico a dover essere preso in considerazione. Le rispettive epistemologie devono essere comparate. Il dualismo natura-cultura è la nostra particolare epistemologia, costruita nel tempo e nello spazio della società occidentale, ma essa non può costituire un metalinguaggio per analizzare tutte le altre culture. Il metalinguaggio proposto dall'autore coincide, ancora una volta, con l'analisi delle relazioni, dei processi delle interazioni dell'*engagement* uomo-ambiente. E queste analisi hanno bisogno di mezzi analitici più dilatati (*expanded*) rispetto ai nostri dualismi, più trasversali quindi, che rispecchino anche le altre etnoepistemologie. Esempi di "relazioni" in grado di rendere conto delle epistemologie natura-cultura all'opera sia nella nostra cultura scientifica colta, sia nelle culture locali del nostro mondo occidentale, sia delle culture dei paesi non occidentali, sono offerti anche da Pálsson che nel suo contributo analizza nel dettaglio le relazioni che denomina *communalism, orientalism, paternalism*, relazioni tra le quali può esistere anche una scala di gradi dall'uno all'altra. Pálsson ricorda che l'attenzione a linguaggi quali quelli delle metafore, ma anche quelli dell'ironia, del dramma, del teatro possono costituire opportunità per esprimere in maniera più aderente le realtà culturali incontrate (Pálsson, 1996; Descola, Pálsson, 1996b). L'attenzione alla metaforizzazione, come processo cognitivo, linguistico e culturale, è un tema che ritorna in molti autori. In particolare, Hornborg, che propone e argomenta una "comprensione metaforica delle pratiche di sussistenza e delle relazioni ecologiche", comprensione più attenta ai significati che ai fatti, contrariamente a quanto ha fatto, secondo l'autore la scienza moderna che "per costruire i fatti distrugge i significati". Hornborg analizza alcuni tipi di relazioni con la natura in atto nelle società di caccia e raccolta (esempi di Ingold, Århem e Birt-Davis) mostrando come esse siano costruite attorno alla metafora del dono, della reciprocità, della condivisione; nella nostra cultura ambientalista contemporanea e nella economia ecologica stessa, invece, il discorso sulla natura è costruito sulla metafora del mercato e della monetizzazione: si parla di capitale ecologico, di investimenti, di debiti ecologici, di tasse verdi ecc. Questo esempio ci mostra la diversità dei fondamenti teorici delle due posizioni: contestualista, olistica, la prima, decontestualizzata, dualistica, atomistica la seconda. È così che l'autore porta avanti una critica serrata della "decontestualizzazione della conoscenza" praticata dalla modernità, insieme ad una critica dei dualismi cartesiani. Hornborg identifica proprio nella "decontestualizzazione della conoscenza", nell'abbandono del contesto, il marchio della cultura moderna, e argomenta in favore del "contestualismo" come proposta per lo sviluppo sostenibile, incoraggiato da un gran numero di convergenze intorno a questa posizione (cfr. per es. Shiva, 1995; Hornborg, 1996).

la creazione di complesse banche dati informatizzate, è focalizzato ora piuttosto su questioni teoriche.[38] L'importanza dei saperi locali è emersa già da alcuni anni in conseguenza del fallimento degli approcci tecnocratici ed econometrici dei "progetti di sviluppo" nei Paesi del Terzo Mondo, progetti di trasformazione delle società locali su iniziativa di istituzioni esterne,[39] che non essendosi basati sul contesto locale finirono per risultare insostenibili sui tempi lunghi ed inefficaci dal punto di vista sociale. Dal 1993 è attiva la pubblicazione di *Indigenous Knowledge and Development Monitor*, edita dal Center for International research and Advisory Network (CIRAN) in collaborazione con la rete "Indigenous Knowledges Resources Centre" che comprende oggi ventisei centri, situati soprattutto nei Paesi in via di sviluppo (Colajanni, 1997) e il materiale relativo ai saperi locali è ora veramente abbondante. I dati raccolti permettono quindi ora una discussione proprio sulla natura delle conoscenze locali, e sulle modalità della loro conservazione, diffusione, utilizzazione.

Le conoscenze indigene "rappresentano generazioni di pensiero creativo e azione entro la comunità e i suoi sforzi con un set sempre mutevole di condizioni e di problemi".[40] I saperi locali si sono evoluti nel corso della storia, confrontandosi e sincretizzandosi con altri saperi[41] costituendo processi di adattamento all'ambiente naturale e sociale e inscrivendosi nei rapporti sociali e nelle stratificazioni in cui sono messi in opera (Dupré, 1991). Essi oggi fanno parte a pieno titolo della conoscenza globale e a questa essi portano un notevole contributo quale patrimonio dell'umanità. Il problema diventa allora la cruciale e non risolta questione dell'uso e della conservazione dei saperi *in situ* ed *ex situ*. Secondo Warren tutti i saperi locali devono essere resi disponibili ad entrambi i trattamenti (*in* ed *ex situ*): "Questi sistemi non diventano parte del sistema globale di conoscenza finchè non sono stati raccolti e resi disponibili alla comunità

[38] Una descrizione dell'origine della definizione *IK* è in Warren, in *Comments on article by Arun Agraval* 1996. Rimangono importanti testi di base quelli di Warren, Slikkerveer, Brokensha, 1995; Brokenscha, Warren, Werner, 1980.

[39] Cfr. Dupré, 1991:17. Oliver de Sardan utilizza la metafora dell'"innesto" dei saperi tecnico-scientifici su quelli popolari, analizzandone "attecchimenti" o "rigetti" (Oliver de Sardan, 1995).

[40] Cfr. Warren in *Comments on article by Arun Agrawal*, 1996.

[41] Si veda l'esempio portato da R. Ellen della catena di saperi che legano l'etnobotanica medica dell'India con le compilazioni medievali europee, con i saperi asiatici e gli interessi politici portoghesi, in un complesso circuito di conoscenze nel periodo in cui si formò la moderna botanica e farmacologia (Ellen, 1997).

globale. Essi non sono inferiori al sistema globale, essi sono stati, in genere, non disponibili. Essi rappresentano un contributo alla conoscenza globale".[42] La proposta di M. Warren è quella di creare un complesso sistema di raccolta dei saperi e un meccanismo che renda utilizzabile il contributo di ogni comunità alla conoscenza globale: "le nazioni cominceranno a riconoscere la più importante risorsa che hanno: le conoscenze generate, ma di solito ignorate, dai loro cittadini".[43]

Saperi importanti dunque, saperi per il futuro, saperi creativi, saperi come risorsa, ma anche saperi non disponibili, non studiati, non analizzati, non conosciuti, non riconosciuti, e tante volte non apprezzati. I saperi vivono oggi un momento difficile, minacciati dallo sviluppo, minacciati di scomparsa definitiva, spesso impoveriti dei luoghi e degli spazi nei quali per secoli erano stati esercitati .

E se anche potessimo "raccogliere" tutte le informazioni sui saperi locali, rimane il problema, assai dibattuto, se i saperi possano vivere una volta che sono raccolti in banche dati, in libri, riviste o altre forme moderne della comunicazione. Il dibattito è parallelo a quello sulla conservazione della biodiversità,[44] passata dalla conservazione delle singole specie alla conservazione del loro habitat a quella dell'ecosistema intero,[45] incorporando anche la presenza delle comunità locali nella partecipazione alla conservazione,[46] in quanto è proprio la comunità locale che è riconosciuta essere creatrice di biodiversità. Una conservazione solamente *ex situ* delle risorse (per es. nelle banche genetiche) corrisponderebbe a recidere il sapere dai soggetti che ne sono i creatori, i manipolatori, che lo sono stati per secoli[47] e che sono i soli in grado di continuare a creare biodiversità (Brush, 1992). I saperi locali, come la biodiversità che ne deriva, appaiono essere "sotto continua selezione ed evoluzione anche se spesso sono detti "tradizionali", antichi" (Orlove, Brush, 1996). Sono spesso associati a zone caratterizzate da agricolture marginali, ambienti eterogenei, sistemi di conduzione tradizionali, fattorie di piccole dimensioni, produzioni di sussistenza, isolamento, fragile interazione nel mercato, povertà, minoranze etniche, adattate localmente e mescolate alla popolazione piuttosto che distinte in linee pure .[48] Saperi pragmatici sono definiti anche da O. de Sardan, che li definisce anche "insiemi di senso", che permettono di realizzare delle pratiche e di renderle significanti, hanno di conseguenza aspetti normativi e valutativi, nonché morali; essi sono variabili, multipli, eterogenei, inegualmente ripartiti, alcuni comuni, altri specializzati, altri monopolizzati: tutte le sfumature sono possibili .[49] R. Ellen sottolinea, nella sua definizione dei saperi indigeni in dieci punti, la trasmissione orale, il loro legame con la vita quotidiana, la loro derivazione dal lavoro di sopravvivenza di molte generazioni, la fluidità e negoziabilità, la frammentarietà e asimmetricità (Ellen, 1997).

Dal punto di vista teorico non c'è ancora pieno consenso sull'utilità di distinguere conoscenze indigene da conoscenze scientifiche. Scrive Warren: "Tutti i casi studiati indicano che i meccanismi di cambiamento dei sistemi di conoscenza a livello locale o a livello etnico sono identici a quelli che guidano il sistema di conoscenza globale".[50] Alcuni studiosi di *IK* sostengono che il confine stia piuttosto tra conoscenze indigene *e* scientifiche/ conoscenze pratiche.

La ricerca che ho condotto spera di essere servita a consegnare alla "conoscenza globale" alcuni saperi locali. Forse li consegna "*ex situ*", ma con la speranza che l'etnografia rappresenti per i saperi locali un "paradigma ospitale" entro il quale farli vivere ancora, come propongono le riflessioni di P. Solinas (cfr. Conclusioni) per cui i saperi andrebbero considerati non tanto " come strumento o risorsa da adattare a bisogni programmati, ma come luogo coltivabile, e come spazio nel quale noi stessi possiamo compiere esperienza" (Solinas, 1997).

[42] Warren in *Comments on article by Arun Agrawal*, 1996.
[43] Warren in *Comments on article by Arun Agrawal*, 1996.
[44] Cfr. in modo particolare gli scritti di S. Brush e B.S. Orlove, 1996.
[45] Scrive Brush che le aree protette si sono quadruplicate negli ultimi 25 anni (Orlove, Brush, 1996).
[46] Sulla questione della presenza o dell'esclusione della presenza umana dalle aree protette discute C. Papa (1997) e in modo vivace Colchester (1994) e Kalland (1994). Una ricostruzione della storia del Parco Nazionale di Yellowstone è in Cadoret, 1985, p. 175-192.
[47] Uno dei criteri di riconoscimento dei saperi locali, delle *IK*, è infatti spesso riconosciuto nell'essere il bagaglio conoscitivo di popolazioni residenti da lungo tempo in un determinato territorio.

[48] Questi caratteri sono presentati e discussi in B.S. Orlove, S. Brush, 1996.
[49] Cfr. Oliver de Sardan, 1995:141-152.
[50] Warren, in *Comments on article by Arun Agrawal*, 1996.

I saperi che ho individuato mi pare possano essere definiti con un aggettivo connotato: saperi forti. La natura di questa "forza" dei saperi, sarà illustrata nel procedere della descrizione, ed alcuni confronti tra questa "forza" e la "debolezza" della figure che la manipolano, sarà meglio discussa nelle conclusioni.

La distinzione in due parti del lavoro, e la separazione delle "figure sociali" dai saperi individuati, è funzionale a mettere in evidenza gli attori sociali che ho incontrato, attori della manipolazione della natura, di quel ritaglio-intaglio di natura che ho rintracciato, ricostruito, analizzato.

Questi attori sociali "correggono", mi pare, l'astrattezza del campo dei "saperi", mostrando invece da dove derivino, chi ne sia il depositario e l'interprete. Le figure sociali che presento (in dettaglio sono presentati otto dei miei interlocutori) mostrano come questi saperi, che nella seconda parte sono ricostruiti come un campo piuttosto omogeneo e strutturato, derivino dalle esistenze di singoli personaggi che hanno messo in pratica i loro saperi in un determinato periodo della storia (il tempo di due generazioni, tra inizio secolo e i giorni nostri) ed in un determinato spazio (la palude indagata e i territori contermini). La situazione nella quale le loro conoscenze sono attualizzate assomiglia a quanto Paul Richard ha rilevato nelle sue analisi, in riferimento alle abilità: necessità (e quindi capacità) di improvvisare, di modificarsi, di cambiare rapidamente, di provare e sperimentare, di rispondere ai bisogni del momento; P. Richard riconosce in questo una "theory of performance".[51] Le conoscenze locali, i saperi (che Richard comunque non considera come un corpo di conoscenze poste a priori, scardinando così l'intero concetto di conoscenze indigene in quanto teorie indigene costituite) sono praticati da concrete persone, come le conoscenze sulle *IK* hanno ben messo in luce, sono strettamente legati alle persone, alla loro storia personale e familiare; sono saperi messi in atto in un certo contesto storico e in un certo pezzo di terra. Come dice Richard: "Ciascun caso è una documentazione storica di quanto è successo a un dato agricoltore in un dato pezzo di terra in un determinato anno" (Ellen, 1997b).

Pur arrivando a costruire, dai frammenti sparsi di cui è costituito il campo dei saperi, una soggiacente struttura che regge il campo, le figure

[51] Citato in R. Ellen, 1997b.

sociali analizzate mostrano che è comunque da esse che i saperi partono, che sono esse che incorporano, letteralmente, i saperi, e che li attivano in determinate circostanze e situazioni storiche.

Nella mia ricerca, mi sono sembrate più congiunturali le figure sociali e le loro modalità concrete e storiche di rapportarsi alla palude che i saperi riscontrati in questa palude, i quali paiono presentare invece una coerenza interna, una certa coesione e una certa persistenza nei tempi lunghi della storia.

Queste figure sono analizzate comunque parzialmente, perché ciò che di esse mi interessava era la loro identità in relazione al loro lavoro e in relazione agli spazi naturali che hanno frequentato, in particolare la palude. Le identità che considero, quindi, non sono identità a tutto tondo, ma "identità ambientali", come propongo di definirle.

Le otto figure sociali che presento[52] vorrebbero essere anche una rete di figure, nel senso che in qualche modo esse sono legate una all'altra: hanno agito negli stessi luoghi, nella palude del Busatello, del Tartaro, del Tione e della Frescà e nelle campagne contermini. Avendo esercitato ruoli in parte diversi, con diverse competenze ed intenzioni, le loro storie ci mostrano lo spazio della palude nella sua evoluzione e nelle varie manipolazioni di cui è stato oggetto, dall'inizio del secolo ai giorni nostri.

Dal punto di vista metodologico, ho identificato i saperi prima di tutto attraverso ciò che queste figure hanno "detto" sulla natura: la natura è innanzitutto denominata,[53] il legame tra ricchezza linguistica e significanza culturale è ormai assodato. I lavori sull'etnolinguistica e l'etnoscienza di G.R. Cardona mostrano ampiamente come i saperi si basino sul linguaggio (Cardona, 1988, 1990). Le etnoscienze stesse documentano la

[52] Si tratta, nell'ordine, di: 1) l'uomo della valle, Ido B.; 2) l'uomo di corte e di valle, Lino F.; 3) Fago; 4) Primetto; 5) Arduino M.; 6) Bruno C.; 7) l'anguriaro Alfio B.; 8) il palustraio Nando L. (*vedi* capitolo 3 e 4.2). Si veda anche la figura di Angela (*vedi* paragrafo 8.4.1).

[53] Si parla della natura attraverso meccanismi linguistici complessi, retorici, metaforici, metonimici, omopatopeici, ancora oggi solo in parte esplorati. Denominazioni della natura sono trasferite da un dominio all'altro: nomi di animali vengono usati per denominare le piante, oppure le malattie e le sensazioni, oppure le parti del corpo; nomi di parti del corpo sono utilizzate per denominare lo spazio o gli oggetti. Le denominazioni "naturali", inoltre sembrano avere un rapporto con le denominazioni "sociali" (per es. nelle denominazioni totemiche) e la relazione è motivo di interesse per l'antropologia (Cardona, 1985; Pellegrini, 1997; Sanga, 1997).

ricchezza della lessicalizzazione e delle denominazioni: si pensi ai 92 nomi del riso documentati tra gli Hanunoo e i 200 nomi delle patate riscontrati presso gli Aymara del lago Titicaca (Orlove, Brush, 1996). Gli studiosi stessi di biodiversità riscontrano che queste complesse denominazioni locali rispecchiano la ricchezza della varietà biologica e le utilizzano come punto di partenza per l'analisi della biodiversità.

Ma i saperi non sono affidati *solo* alla parola, come la critica al progetto strettamente grammaticale dell'etnoscienza ha messo in luce.[54] Essi sono parte di "discorsi" più ampi e di pratiche sulla natura. I saperi sono spesso *incorporati*, come molte etnografie e riflessioni teoriche hanno messo in evidenza.[55] I saperi vanno quindi ricostruiti ponendo attenzione a vari livelli di analisi e questa ricostruzione costituisce il lavoro dell'antropologo e della sua scrittura. Spesso essi non sono un insieme di dati stabilmente fissato in forme costituite e immutabili in una società; P. Richards considera che i saperi non esistano nemmeno come corpus di conoscenze.[56]

Essi non sono consegnati alla conoscenza dell'antropologo in un corpus delimitato e definito (eccetto forse nella tradizione scientifica occidentale), ma anzi frazionati in una costellazione di testi, miti, proverbi, eziologie, narrazioni, pratiche, saperi e saper fare.

I saperi sono dunque il campo di conoscenza ricostruito dall'antropologo mettendo in relazione questa complessa costellazione.

Scrive Descola:

"Eccetto che nella tradizione scientifica occidentale, le rappresentazioni dei non-umani di solito non si basano su un corpus di idee coerente e sistematico. Esse si esprimono contestualmente nelle azioni quotidiane e nelle interazioni, nelle conoscenze del vissuto e nelle tecniche del corpo, nelle scelte pratiche e nei rituali, in tutte quelle piccole cose che sembrano scontate (Bloch, 1992). Gli antropologi ricostruiscono questi modelli mentali di pratiche, prevalentemente non verbali, da pezzi e frammenti, da ogni sorta di atti apparentemente insignificanti e di affermazioni sconnesse che essi tessono insieme fino a produrre dei modelli significativi " (Descola, 1996a, p. 86).

La costituzione di un campo di saperi che attinga a varie modalità di rappresentazione sociale della natura da parte della cultura dei *palawan*, è la modalità assunta anche nei lavori di Nicole Revel (Revel, 1990a, 1990b). "Attraverso gli assi linguistici, etnografici, fenomenologici e pragmatici messi in opera simultaneamente, ho tentato di accedere alla rappresentazione del mondo come la vivono i montanari di Palawan, una visione che è al tempo stesso 'Logos' e 'Ethos', Conoscenza, Etica ed Estetica" (Revel, 1990a, p. 42).

[54] M. Bloch, 1991; C. Pignato, 1987.
[55] Sui saperi incorporati: Angioni, 1986; Busoni, 1996.
[56] Discusso in Ellen, 1997b.

Nel primo dei tre libri ai quali questa autrice consegna la sua etnoscienza dei *palawan* (Filippine) viene illustrato l'approccio metodologico per la rilevazione dei saperi naturalistici. Revel mostra di aver costruito questo campo in maniera paragonabile a quanto espresso da Descola, articolando sei approcci. Sono stati analizzati infatti:

- enunciati spontanei, parole quotidiane, affermazioni soggettive;
- dialoghi tra vari interlocutori, discussioni giuridiche, preghiere ed invocazioni, discussioni quotidiane;
- tutte le forme di letteratura orale, dal "detto" al canto, dalla prosa alla poesia;
- i gesti, la pratica, il vissuto agito, percorso o analizzato dai *palawan* medesimi e dall'osservatore esterno (la ricercatrice);
- gli oggetti ed i fenomeni, gli attrezzi e le tecniche, le loro descrizioni e le loro collezioni;
- il contributo delle altre scienze, i resoconti dei viaggiatori, in una rete di interdisciplinarità (cfr. Revel 1990a, p. 42).

Il concetto di saperi naturalistici, quindi, si costituisce "tra" (e a distanza da) una reificazione di un concetto naturalistico di natura e un approccio alla natura come se fosse solo un testo.

In questo senso, nella mia ricerca, ho adoperato il concetto di saperi e ho costituito un campo di saperi, un oggetto di indagine definibile come saperi.

In quanto "campo" costruito dall'antropologo, i saperi indagati e ricostruiti pongono una serie di interrogativi riguardo la validità di questa costruzione. Che cosa garantisce che i saperi indagati e ricostruiti non siano alla fine una costruzione dell'antropologo, ma rispecchino un dato della società, i suoi lineamenti cognitivi ed esperienziali? Che cosa garantisce che essi siano realmente esistenti in una società? A questo tipo di domande molti autori rispondono ricordando il ruolo fondamentale della pratica, un ruolo da cui il ricercatore non può prescindere.[57] La

[57] Descola, Pálsson (a cura di), 1996a, 1996b; Ellen Roy, Fukuj (a cura di), 1996; Croll, Parkin (a cura di), 1992.

pratica della natura, i saperi che si esprimono attraverso le pratiche, garantiscono che esiste una norma generale, un modello che ispira i comportamenti e dirige le pratiche, e che conforma quindi i saperi (Descola, 1996, p. 86).[58]

Queste osservazioni riportano alla questione del rapporto tra saperi e pratica dei saperi, tra quanto si sa e quanto si fa; una questione complessa.

Nella mia ricerca, il legame tra sapere e agire si mostra in maniera forte nel conflitto che si rinnova annualmente intorno ad un particolare uso della natura indagata, la palude, nella quale ogni primavera si esercita la pratica del debbio, nonostante la proibizione di questa tecnica colturale da parte della legge. Il conflitto che si accende attorno a questa pratica è significativo non solo in quanto conflitto, ma anche perché, letto dal punto di vista dei saperi locali, ci permette di vedere uno stretto legame tra il sapere locale e il fare che ad esso è correlato, un fare sulla natura, una manipolazione della natura attraverso il fuoco, che è indispensabile al sapere stesso e alla società che si relaziona con questo pezzo di natura. Il conflitto sul fuoco in palude mostra che le azioni di manipolazione della natura sono indispensabili al sapere, alla sua vitalità, alla sua continuità, ed in questo senso il debbio in palude secondo l'espressione locale è "una tradizione" (cfr. capitolo 8.2). La forza di questo conflitto, che sfida la legge, e che costa ai suoi protagonisti in termini personali, è dovuta allo stretto legame tra il fare sulla natura e l'identità ambientale di un gruppo locale, tra la manipolazione della natura e l'idea che questo gruppo ha della natura stessa. Rappresentazioni (della natura) e pratiche (sulla natura) in questo caso non presentano fratture.

[58] Il concetto di "pratica" che Descola cita viene ripreso più avanti in questa introduzione. Uno stretto legame tra pratiche e ideologie è espresso anche da C. Merchant, che parla di "immagini normative" che dirigono la società nelle sue azioni, stabilendo i limiti oltre i quali una società non può andare nell'uso del proprio ambiente (Merchant, 1988). Una simile concezione mi pare paragonabile al concetto di "ecocosmogonia" utilizzato da Croll e Parkin, al quale si rifà anche Århem, esplicitando che le costruzioni eco-cosmologiche non sono eteree, mentalistiche, prive di significato, ma anzi nate dalla pratica, evolutesi per millenni insieme alle pratiche di un popolo, indispensabili per la sopravvivenza stessa (Århem, 1996). Sono dunque una "cosmology turned into ecology" (Århem, 1996, p. 200). Una riflessione sul rapporto tra saperi-pratiche e sulla loro non facile consequenzialità è in Solinas, 1997.

La ricerca che presento tenta di oltrepassare l'approccio strettamente *grammaticale* tipico dell'etnoscienza classica, considerando la strutturazione tassonomica un tassello di un più vasto quadro di oggettivazione della natura. In questa direzione non ho cercato di ricostruire un elenco definito di specie naturali ricalcato sui censimenti scientifici. La costituzione del campo dei saperi che oggettivano la natura in questa cultura ha seguito piuttosto le relazioni di significato proposte dagli interlocutori stessi, delle quali ho cercato di rendere conto attraverso la costruzione di questo testo. La metodologia seguita è stata quella del "prendere in parola" gli interlocutori stessi (Amiel, 1985). Le omonimie, le destrezze lessicali, le invenzioni, le "formazioni secondarie", le metafore ecc. sono stati gli elementi ai quali ho "posto attenzione", cercando di costruire una *semantica del concreto* che, come dice D. Fabre, non fraziona il senso in unità minori e il più astratte possibili, ma che è attenta alle elaborazioni della lingua, agli insiemi che ritaglia, alle distinzioni che pone nell'universo delle cose, delle rappresentazioni, delle pratiche (Fabre, 1990). Come ricorda D. Fabre, "non è l'abbondanza lessicale in sé che merita attenzione, ma la rete semantica immanente che sembra governarne l'effervescenza, la vera ricchezza trovandosi, si sa, non tanto nei singoli punti quanto nelle connessioni".[59]

L'attenzione alle pratiche operate con l'ambiente da parte degli attori sociali miei interlocutori, ha costituito un campo di saperi dove *alcune* tra le tantissime attività hanno acquisito predominanza. Tra le svariate tecniche di pesca, per esempio, la *scavessàda* e il *diluvio*, sono state quelle sulle quali ho posto maggior attenzione, poiché sono quelle che i pescatori hanno maggiormente caricato di significati, di definizioni e ridefinizioni linguistiche e simboliche, fino ad operare, con il *diluvio*, un completo rovesciamento della tecnica della pesca per realizzare una particolare forma di caccia, che equipara gli uccelli ai pesci, la caccia alla pesca,

[59] D. Fabre, in *Savoirs Naturalistes Popoulaires*, 1985, p. 26-27. Proprio il "prendere in parola" gli interlocutori ha mantenuto il mio testo strettamente aderente alle testimonianze orali, ed è anche per questo che esse sono presenti in maniera consistente in questo libro. Pur costituendo una scelta all'interno di un più ampio brano orale, e in questo essendo già una manipolazione del ricercatore, le testimonianze che riporto mi pare costituiscano, insieme, un complesso corpus di testimonianze che hanno come riferimento importanti raccolte e presentazioni di materiale orale. Per la riflessione sull'uso delle fonti orali mi sono avvalsa di Clemente, 1985, 1988; Ferrarotti, 1997; Contini, Martini, 1993. Cfr. il paragrafo "Osservazioni sulla trascrizione delle testimonianze orali", nell'introduzione.

il cielo all'acqua, chiudendo in una stretta alleanza anche le varie figure sociali che vi sono coinvolte (*vedi* paragrafo 3.1.1.5 e 3.1.1.6).

Così pure nel campo fitonimico, non tutte le specie vegetali hanno richiesto la medesima "attenzione" dell'antropologo. Tra le molteplici specie di palude un insieme particolare di piante è stato isolato e costituito come insieme poiché è su questo insieme particolare che si strutturano gli assi attorno ai quali ruota la cultura della palude, gli assi della sessualità maschile e femminile e della gestione della vita (*vedi* capitoli 5 e 6).

Parimenti, il mondo animale è indagato non nella sua equivalenza al mondo animale classificato in chiave moderna. Piuttosto, dai saperi sugli animali e dalle tecniche per cacciarli o pescarli, sono emersi significati utili per una definizione delle modalità di oggettivazione della natura. Gli animali, ancora, hanno mostrato di ricoprire valenze e significati relativi alla sessualità degli uomini e delle donne, mettendo in campo, così, categorie non prettamente naturalistiche, ma culturali (*vedi* paragrafo 7.7).

Un obiettivo ulteriore di questa ricerca è stato quello di non separare le modalità d'uso della natura dalle sue forme di rappresentazione, di non separare le pratiche di uso della natura dalle idee che una cultura si fa dell'ambiente e dei propri interventi su di esso. *Tentare di non separare* è stato uno dei miei obiettivi, incoraggiato, in questo caso specifico, dal fatto che il terreno etnografico mi indicava la concretizzazione di questa unità, mostrandomi una palude utilizzata e sfruttata tanto quanto inscindibilmente "pensata" e simbolizzata: l'utilizzazione pratica stessa della palude e la domesticazione delle piante di questo ambiente sarebbero state forse impensabili senza una particolare classificazione delle specie vegetali basata su principi simbolici di ampia portata come quelli dell'opposizione *femminile/maschile*. Il tema della sessualità, ampiamente simbolizzato nel mondo vegetale e animale della palude, è presente in maniera dominante nei saperi qui indagati. Esso è una specie di ordito nella trama del discorso, una seconda lettura possibile della palude, insieme a quella utilitaristica, pratica, della natura manipolata. Si parla di sessualità a proposito del mito di origine, della figura del pescatore, della bruciatura delle erbe per l'intreccio, della divisione sessuale dei lavori, degli animali mitici presenti in palude. La palude indagata è una palude piena di riferimenti sessuali. Se, come afferma Albert-Llorca, i saperi naturalistici popolari dicono qualcosa sulla società più che sulla natura, nello studio di questa palude, attraverso i continui costanti riferimenti alla sessualità emerge un discorso sulla società maschile, un discorso profondo ed intenso sulla maschilità di questi uomini, a loro volta grandi manipolatori della palude e soprattutto delle piante di palude, sulla quali praticano manipolazioni della riproduzione e di cui gestiscono la *sex ratio*. Sono gli uomini, nella valle, le figure dominanti e la valle è degli uomini, come si vedrà nel procedere del testo, ed in effetti, quando la valle fu bonificata, fu l'identità maschile ad andare in crisi, ad esserne toccata e sconvolta. Come mi disse un'attenta e acuta osservatrice ad una conferenza, la bonifica, la scomparsa della valle (e anche la proibizione del fuoco oggi) forse fu una specie di interruzione del coito con la palude, da parte di questi uomini.

"Sfuggire alle insidie del dualismo" (Descola, 1986, p. 12) è stato l'approccio metodologico di Descola nelle sue ricerche intorno all'uso e alle rappresentazioni della natura degli Achuar: "Ho cercato di analizzare i rapporti tra l'uomo ed il suo ambiente dal punto di vista delle interazioni dinamiche tra le tecniche di socializzazione della natura e i sistemi simbolici che le organizzano" (Descola, 1986, p. 12).

Collocandosi nella scia di un'ampia tradizione di studi, che coinvolge campi complessi di ricerca (l'antropologia economica, l'ecologia umana e culturale, l'antropologia simbolica), Descola si propone "un esercizio di navetta" (Descola, 1986, p. 10) tra una concezione della natura vista come "un doppio animato della società" e una concezione della natura vista come "l'insieme dei fenomeni che si compiono al di fuori dell'azione umana" (Descola, 1986, p. 10). La ricerca della *parte di creatività* attivata da una cultura nel socializzare la natura è dunque la ricerca del "simbolismo e della prassi nell'ecologia di una popolazione" (ecologia nel senso più generale di relazione degli organismi viventi con il loro ambiente), come il sottotitolo del lavoro di Descola illustra, dove la pratica del rapporto con la natura e la corporeità in relazione all'ambiente, assumono un ruolo fondamentale.

Concetti sfumati

La nozione di sapere implica direttamente un riferimento ad una teoria della conoscenza. Benché questa mia ricerca non sia una ricerca di antropologia cognitiva in senso stretto, tuttavia l'assunzione di un modello teorico riguardante le modalità del conoscere mi è stata necessaria. A questo proposito la mia ricerca non presenta risultati nuovi ri-

spetto alle teorie esistenti sul sapere, quanto piuttosto mostra una possibile applicazione di alcune acquisizioni teoriche ad un campo particolare, quello dell'interfaccia natura/cultura.

A questo proposito ho assunto alcune tesi della "logica sfumata", la "logica *fuzzy*", soprattutto per quanto riguarda gli aspetti che la legano alla teoria dei prototipi, agli insiemi politetici e al concetto di "aria di famiglia".

Le conoscenze sulla natura che rilevavo, infatti, mi presentavano continuamente una certa "somiglianza" tra i vari elementi, e una salienza particolare di alcuni di essi. Ma soprattutto le identità ambientali delle figure sociali che nel corso della ricerca individuavo mi ponevano problemi di categorizzazione, di individuazione dei confini, di connessione tra gli elementi.

La teoria *fuzzy*, negli aspetti che qui assumo, ha incontrato i miei interessi per il suo radicamento nella realtà quotidiana, per l'importanza data al contesto, al "radicamento contestuale" (Piasere, 1998, p. 109) che sembra essere messo in primo piano in questa teoria.[60] Come diceva Zadeh, uno dei fondatori della teoria *fuzzy*, "Nella maggior parte dei casi (...) le classi degli oggetti che si incontrano nel mondo fisico reale non hanno precisi e definiti criteri di appartenenza".[61] Sono dunque i fatti del mondo, le realtà quotidiane, piuttosto che astrazioni che derivino da assunti e assiomi, cioè che la teoria *fuzzy* si propone di leggere.

La critica del modello cognitivo che leggeva la mente come un sistema con modalità di funzionamento analoghe a quelle linguistiche e che quindi poteva essere rappresentata come una sorta di computer,[62] (modello sul quale per una serie di ragioni si basava anche il progetto "grammaticale" dell'etnoscienza classica), ha portato da qualche tempo all'analisi del lavoro della mente "in situazione", per conoscere quali siano le modalità conoscitive dell'uomo nelle situazioni reali, concrete, quotidiane. Dagli studi condotti in questa direzione sono derivati nuovi modelli cognitivi che mostrano in atto una mente che struttura categorie molto più complesse di quanto finora, in ragione della linearità presentata dal modello linguistico, si postulava. Proprio il radicamento nell'esperienza spiega perché "le strutture sono molto più complesse di quanto si immaginava" (Piasere, 1998, p. 131).

[60] Cfr. Kosko, 1997
[61] Citato in Piasere, 1998, p. 143.
[62] Cfr. Gardner, 1988.

La sfida alla concezione classica del categorizzare il mondo avvenne già con Brent Berlin, ma la sfida più consistente fu posta dagli ormai classici e noti studi di Eleonor Rosch.[63]

La discussione oggi pone al centro della riflessione una mente che lavora con modalità parallele, reti conoscitive, modelli impliciti e duttili, modalità di previsione, rimaneggiamenti seguiti ad esperienze. I riferimenti teorici più fecondi sembrano dunque essere quelli del connessionismo, della prototipicità, della politeticità, i *fuzzy concepts*.[64]

I problemi della politeticità, degli insiemi indefiniti e quindi della ricerca del prototipo sono stati centrali nella mia ricerca, che si è avvalsa del procedimento che privilegia l'individuazione del prototipo e delle sue caratteristiche per poi proseguire con la ricerca delle connessioni tra questo e gli altri elementi dell'insieme.

La definizione di prototipo presenta varie sfumature: un prototipo può andare da un concetto passibile di una declinazione soggettiva a un concetto vago. Lakoff parla di prototipi a proposito di categorie metonimiche, dove una parte della categoria rappresenta il tutto. In questo senso essi sono paragonabili anche agli stereotipi (la madre casalinga come prototipo delle madri) (cfr. Lakoff, 1987).

Il prototipo è paragonabile ad un focus, un cuore centrale di una categoria dal quale si diparte una periferia via via più sfumata e lontana.

Un prototipo comunque non è sempre di facile individuazione. Esso può essere il "rappresentante" che possiede il maggior numero di tratti definitori (ma non necessariamente tutti), come nel concetto di "aria di famiglia". Piasere commenta:

> "Non per forza il prototipo possiede tutti i tratti posseduti dalla maggioranza dei membri, esso può semplicemente possedere la maggioranza dei tratti posseduti dalla maggioranza dei membri" (Piasere, 1998, p. 118).

Il prototipo può arrivare ad essere anche il "rappresentante perfetto" e può anche non essere completamente ripetibile (come nell'esempio portato da Piasere della "sacra famiglia" per i cattolici, o in quello degli animali simbolici perfetti di Sperber). Zadeh disse infatti che "in generale, un prototipo non è un membro della classe in questione".[65]

[63] Cfr. Moruzzi, 1991; Piasere, 1998; Breda, 1997b.
[64] Bloch, 1991; Seeger, 1989; Needham, 1975; D'Andrade, 1995; Remotti, 1990; Moruzzi, 1991.
[65] Citato in Piasere, 1998, p. 163.

"Oggi si sa che il prototipo di una categoria può variare la sua ampiezza semantica durante il processo evolutivo di una persona, può non essere lessicalizzato, si possono avere anche termini biprototipici con le rispettive periferie, ecc. (...), che il prototipo ha una sua configurazione *fuzzy*, ecc." (Piasere, 1998, p. 158).

Scrive Piasere, riguardo al prototipo che egli individua in riferimento alla parentela, che esso è un concetto

"in cui gli esemplari non sono per forza quelli più condivisi, ma possono essere considerate tali le concezioni dei membri più 'esperti nel ramo' di quelle società (ad esempio gli anziani, i genealogisti, gli antropologi, i giuristi, gli ufficiali dell'anagrafe, i preti, ecc.) o quelli che hanno più potere e che possono permettersi di dire che la propria nozione è quella 'giusta' – e gli altri poi si adeguano (cfr. Piasere, 1998, p. 153).

Il prototipo (l'iper STG *fuzzy)* è definito non una struttura universale astratta (concetti dai quali tutta la riflessione di Piasere mi pare guardarsi), ma un "approssimatore semantico", uno "strumento cognitivo di entrata" (Piasere, 1998, p. 153).

Il prototipo si configura entro una classe politetica (classificazione nota in botanica già dal 1763, ad opera di Michel Adanson, come molti testi ricordano),[66] sostenuta da una logica polivalente, che pone attenzione al prototipo ma anche alla sua periferia, o alle associazioni e connessioni che ad esso si rifanno, costituendo un insieme di sfumature del concetto prototipico e formando insiemi dai confini imprecisi e vaghi, diversamente da quanto la teoria degli insiemi aveva insegnato.

Le classificazioni politetiche "raggruppano membri che non condividono alcun tratto necessario e sufficiente per l'appartenenza ad un dato insieme"(Piasere, 1998, p. 107-108). Le strutture sono costituite quindi, come si usa rappresentare, a grappolo, o a catena, o meglio ancora, a rete.

La teoria *fuzzy* riprende il concetto di prototipi e ne dà una lettura ancora più *fuzzy*, come vedremo. Vorrei prima introdurre qualche breve cenno sugli elementi costitutivi della *fuzzy theory*, che ha le sue radici storiche in un certo antagonismo alla teoria aristotelica (della quale infatti arriverà a negare alcuni principi) portato avanti dalla sofistica greca, da Zenone (che discuteva i paradossi che la logica aristotelica non risolveva), dalla scolastica medievale, fino a recenti costruzioni teoriche di questo secolo (per esempio alcune teorie di Wittgenstein). Questa teoria mette in campo concetti detti appunto "sfumati", lavora con l'"un po'" (Piasere, 1998, p. 141) considerando elementi che facciano parte *parzialmente* delle categorie considerate. Uno dei principi basilari, quindi, è che "tutto è questione di misura", derivando questo principio dall'accettazione del *principio del medio incluso*, con un'evidente chiaro rifiuto del principio aristotelico di non-contraddizione e del terzo escluso.

[66] Interessanti citazioni e riflessioni sulla metodologia di M. Adanson sono in Foucault, 1988 [1966], p. 153-166.

La teoria dei prototipi è quindi direttamente collegabile alla teoria *fuzzy* (Piasere, 1998, p. 149). Come anticipato, Zadeh considera in maniera *fuzzy* lo stesso concetto di prototipo e ne dà questa definizione:

"*a*) un prototipo non è un singolo oggetto o un gruppo di oggetti nell'insieme A. Piuttosto è uno schema *fuzzy* per generare un insieme di oggetti che è approssimativamente coestensivo ad A; *b*) la prototipicità è una questione di grado, il che implica che il concetto di prototipo è un concetto *fuzzy*; *c*) il concetto di prototipo è un concetto opaco, nel senso che, anche se siamo capaci di definirlo ostensivamente o per esemplificazione, non siamo capaci di formulare criteri operazionali espliciti per assegnare il grado a cui uno schema si qualifica come prototipo".[67]

Il lavoro di Piasere ha mostrato un'applicazione della teoria *fuzzy* al campo dell'antropologia delle parentele, mostrando la cosa che maggiormente mi interessa, e cioè il radicamento della categorizzazione nella pratica quotidiana e la non separazione tra contesto e definizione linguistica. Le classificazioni grammaticali stesse non sono estranee al contesto locale. L'elaborazione *fuzzy* è "presente nel mondo quotidiano in modo diffuso" (Piasere, 1998, p. 148).

Il lavoro di Seeger (Seeger, 1989) mostra che il concetto di "dualismo" usato dagli antropologi è stato usato, in realtà, in maniera *fuzzy*. Altre citazioni mostrano una strutturazione *fuzzy* di altre categorie: la categoria di "zingari", di "etnico", di "area culturale" (Piasere, 1998, p. 148).

Piasere stesso, in relazione agli studi sulla parentela, mostra un particolare campo *fuzzy* (che costruisce come iper STG *fuzzy*, iper spazio tempo genealogico *fuzzy*), che gli permette l'analisi delle categorie della

[67] Zadeh, 1982, citato in Piasere, 1998, p. 149.

parentela in maniera tale da risolvere la questione dell'esistenza o meno della parentela e anche quello della incommensurabilità delle diverse categorizzazioni della parentela presso le diverse culture umane.

Il problema della incommensurabilità dei diversi sistemi simbolici è superato in questo progetto antropologico attraverso una concezione delle culture che "si modulano una verso l'altra, che si approssimano usando "traduzioni sempre parziali", che non garantiscono una traduzione perfetta, ma che, come l'esperienza insegna, permettono la reciproca comunicazione e traduzione (Piasere, 1998, p. 131-134). "(...) una traduzione imperfetta che funziona benissimo nella vita quotidiana" (Piasere, 1998, p. 141).

Discutendo alcuni studi antropologici, Piasere sostiene che "si forma una catena politetica per l'intercomprensione" (Piasere, 1998, p. 134) che permette quindi la comprensione dei reciproci sistemi simbolici.

Durante la mia ricerca ho incontrato tre punti per i quali la struttura della logica *fuzzy* è stata essenziale per comprendere i dati e le relazioni che venivo rintracciando.

- L'utilizzo della logica *fuzzy* si è rilevato essenziale per la comprensione antropologica dell'identità dei miei interlocutori (*vedi* capitolo 3). In base a che cosa erano identificabili gli uomini della valle? A quali tratti? Da che cosa queste figure sociali si differenziavano? E come si autodefinivano?
  La risposta a queste domande non può prescindere dal concetto che "tutto sia questione di grado", come Zadeh stesso si esprimeva (citato in Piasere, 1998, p. 145). Gli uomini che incontravo non erano mai "tutti" ed "esclusivamente" dediti alla palude; le attività che praticavano in palude erano svolte in maniere e con tecnologie differenziate tra le varie figure; la combinazione stessa di tipi di attività praticata (caccia, pesca, raccolta, intreccio, coltivazione) era estremamente fluida e variabile. Molte persone che intervistavo e che mi raccontavano con ricchezza episodi di vita in palude, che esponevano con ricchezza i loro saperi sulla valle erano anche gli stessi che svolgevano attività prettamente agricole e che si autodefinivano contadini e anche *carezànti*. La classe di persone che ricostruivo, quindi, aveva una strutturazione politetica i cui confini erano da indagare, il prototipo da identificare, le sfumature da conoscere. Le figure sociali che descrivo rappresentano una modulazione debole delle categorie forti della "marginalità storica" e delle società di "caccia-raccolta". Delle figure sociali che ho scelto di presentare vengono descritti i tempi, gli spazi, i contratti, le condizioni di lavoro e di proprietà dei mezzi di lavoro. È chiaro che non siamo in presenza di figure professionali classiche; gli spazi, i tempi, i mezzi di lavoro sono sempre stati, per queste figure sociali, elementi da combinare variamente in base a una molteplicità di ragioni, di condizioni familiari, di possibilità e di volontà personali, di contingenze storiche. Né queste combinazioni di "pluriattività" sono sfociate nella costituzione di una categoria, quale potrebbe essere (e io pensavo di rintracciare) quella dei marginali storici che l'antropologia ha indagato,[68] categoria sociale della quale si possono identificare dei tratti precisi di pertinenza e di appartenenza. Piuttosto, è ostensivamente e per esemplificazione che si possono mostrare le diverse modalità di appartenenza alla palude da parte degli "uomini della valle". Le otto figure sociali descritte mostrano alcune di queste modalità, ed oltre ad illustrare biograficamente i soggetti e gli attori delle conoscenze locali, mostrano anche la strutturazione cognitivo-esperienziale delle identità, organizzata in maniera "sfumata" intorno ad un prototipo identitario.
- Il prototipo che ho individuato (costituito esso stesso da una struttura non semplice, ma formata congiuntamente dalla figura del pescatore, dallo spazio del fiume, dalle risorse della pesca), non è la figura che riassume tutte le caratteristiche degli altri appartenenti alla categoria, altrimenti sarebbe una categoria inclusiva di sottocategorie, e corrisponderebbe alla concezione classica di classificazione e concettualizzazione. Esso piuttosto rappresenta i tratti più "esclusivi", più "caratteristici", anche i più "accentuati". Il pescatore (*vedi* paragrafo 3.1.1 e 3.1.2) pratica modi di pescare alcuni dei quali sono esclusivi della pesca professionale, e quindi non praticati dagli altri uomini della palude; è la figura più interna dentro una palude che non è abitata ma piuttosto *transitata* in una maniera che implica una immersione in questo ambiente, una discesa e una risalita; è la figura che utilizza tutte le risorse della palude, ma a volte con modalità differenti (per esempio la canna è raccolta in estate e non in inverno dal pescatore, è selezionata con strategie sottili, e scelta tra tutte le altre canne); è la figura che incorpora al massimo grado una delle categorie più pertinenti per l'analisi di questa palude: la sessualità. Il

[68] Sanga, 1979a, 1987, 1988, 1990. Per un confronto con le riflessioni proposte da Sanga (*vedi* paragrafo 4.5).

fiume, che origina la valle, è oggetto di particolari narrazioni mitologiche da parte della gente. Le risorse della pesca sono "estese" rispetto a tutte le altre risorse, sono considerate addirittura "infinite". Questi elementi mi paiono delineare questo insieme di tratti come prototipi, nel senso di "più concentrati", luoghi in cui i tratti si fanno più evidenti, tanto evidenti da essere anche esclusivi, da richiedere il marchio dell'esclusività, ponendo il prototipo come categoria "diversa" dalle categorie cui è legato (come aveva scritto Zadeh), eppur non per questo meno prototipo.

– Infine, le conoscenze botaniche espresse dagli informatori in relazione alle piante di palude erano espresse esse stesse "in maniera *fuzzy*". Le loro conoscenze botaniche si strutturano intorno a tre prototipi (la canna, la carice e la *pavéra*) e poi per sfumature e gradazioni gli uomini della valle classificano il resto delle piante, in una sorta di catena che apparenta le piante una all'altra, condividendo uno o più criteri (in genere la grossezza, la lunghezza, la malleabilità), ma arrivando anche ad una completa inversione dei tratti di appartenenza alla classe (cfr. capitolo 5 e in particolare paragrafo 5.4). Come si può vedere dalle testimonianze, gli interlocutori stessi parlano usando sfumature, somiglianze, avvicinamenti, gradazioni.

Alla teoria *fuzzy* è dedicato l'*exerga* della prima parte del libro (*vedi* p. 63): una poesia interpreta due momenti importanti della mia esperienza antropologica: la difficoltà del "dirsi" degli ultimi uomini della valle e il loro procedere *senza distinguere il no dal sì*. Forse la poesia, prima delle scienze, ha avuto maggiore familiarità con queste logiche?

Esperienza etnografica e costruzione del testo

Ho risieduto ad Ostiglia, cittadina sul Po in provincia di Mantova, per parecchi mesi, nel corso del 1997 e del 1998, ricoprendo l'intero ciclo dell'anno, ospite in un agriturismo, che un tempo era una *boaria* immersa nelle campagne ostigliesi. Lì ho vissuto la vita tipica di una "corte" agricola: l'immersione quotidiana nei lavori della campagna, la condivisione di momenti e spazi, i pranzi in comune, le feste, il riposo della domenica. L'agriturismo, oltre ai lavori della campagna, era dedicato anche all'ippica, per cui mi ritrovavo immersa ogni giorno nella bellissima esperienza della cura e dell'allevamento dei cavalli, dell'insegnamento dell'equitazione e delle straordinarie gite, organizzate dai giovani proprietari dell'agriturismo, nelle notti di luna piena, con i cavalli dentro al Po, ad accendere fuochi, mangiare e cantare, osservare le grandi chiatte che fluivano sul fiume, fino all'alba. Con i genitori dei ragazzi, invece, gli anziani "nonni" dell'agriturismo, mi sedevo nell'aia a chiacchierare della vita, del tempo, del passato, delle cose, per lunghe ore. Potevo comunque usufruire di una camera indipendente dove potevo studiare, leggere, lavorare, e di una cucina dove la sera mi ritrovavo da sola a mangiare e a lavorare, senz'altri elementi che un fuoco nel caminetto che i proprietari mi accendevano ogni sera.

Non mi era stato possibile risiedere a San Pietro in Valle o a Gazzo Veronese, ma da quella postazione, che dista pochissimi chilometri dalla palude, potevo facilmente spostarmi per incontrare i miei interlocutori, a volte accompagnata dai miei stessi ospiti dell'agriturismo, che in quanto abitanti locali da generazioni conoscevano benissimo nei dintorni una vasta rete di persone di ogni genere: pescatori, raccoglitori, contadini, proprietari terrieri, ecc. Spesso mi muovevo da sola, in bicicletta o in auto o a piedi, incontrando persone con il tipico passaparola dei locali. Con alcuni interlocutori sono entrata in palude in barca, o abbiamo camminato intorno agli argini, o abbiamo percorso le campagne alla ricerca di indizi dell'antica palude, o di segni significativi del territorio.

Il territorio che ho percorso assiduamente, e che è al centro di questo libro, ha il suo cuore nel tragitto che ho descritto in apertura e che va da San Pietro in Valle alla palude del Busatello, mentre le direttrici dei percorsi più ampi sono stati i luoghi intorno ai fiumi Tione, Tartaro e Frescà identificati nelle cartografie riportate. I primi due attraversano rispettivamente San Pietro in Valle e Gazzo Veronese, confluendo proprio nel punto in cui si immette il Busatello, con la relativa palude; la Frescà invece originava le valli di Roncanova, nella frazione omonima. Ho percorso quindi territori dalla toponomastica assai significativa: *casoni* e *casotti*, a ricordare le costruzioni tipiche dei luoghi di palude; la *bassa*, luogo di depressioni paludose, *Cantarane* e *Codalunga*, il *Porto*, la *strada di Attila* con relativa leggenda, il *Molino* e *Pontemolino*, oltre alle molte *barchesse* e alle innumerevoli *boarie* e *corti*, tutte denominate con il nome dei più importanti e antichi proprietari; le campagne spesso conservano ancora il nome delle valli da cui derivano (per es. Valle Vecchia).

Il Po, che pure ho molto frequentato, era tutto un altro mondo; il Po è il grande fiume e non c'entra con le paludi, non ha proprietari, non ha relazione con la bonifica; è un'altra cosa, e in effetti negli incontri con

i miei interlocutori la sua presenza, pur vicina chilometricamente, non era mai rilevante.

La figura 1 rappresenta quasi completamente lo spazio dei miei movimenti, con la palude del Busatello in basso, la confluenza del Tartaro e del Tione vecchi, i loro paleoalvei con il corso ancora sinuoso ormai abbandonati e coltivati fin alle pendici degli argini. Lateralmente ai paleoalvei si vede il corso rettificato con la bonifica, la campagna circostante con i suoi appezzamenti rettangolari. Più discosto, in alto a destra, un tratto del fiume Frescà, anch'esso bonificato, come si può vedere dalla coltivazioni che si estendono fino ai suoi argini, caratterizzate da terre particolarmente nere, scure, tipiche della terra di bonifica.

Alcuni interlocutori mi hanno invitata a partecipare alla raccolta di carice. Altri li ho incontrati ai bar locali, a volte accompagnata da qualche amico, altri nelle loro case, altri a gruppi di persone. Molte volte ero sola in palude a fotografare ed osservare quello che succedeva, soprattutto nei momenti delle raccolte estive o invernali e al momento della bruciatura primaverile.

Naturalmente ho tenuto il diario di campo che comunque non utilizzo testualmente, per la produzione di questo libro.

In questo lavoro il materiale visivo mi è stato utile: ho analizzato la cartografia locale, attuale e storica, che fortunatamente è presente e rintracciabile in maniera abbastanza completa. Ho utilizzato a questo scopo sia la cartografia tecnica che le pubblicazioni locali, che spesso riportano mappe, carte, tavole, disegni ecc., frequentando le biblioteche locali (di Cerea, Gazzo V., San Benedetto Po) e quelle di interesse nazionale (Ferrara, Verona), gli archivi del Consorzio di Bonifica dell'Alto Tartaro, con sede a Verona, l'archivio di Gazzo Veronese. Ho consultato la stampa locale, per notizie riguardanti i recenti conflitti intorno al fuoco primaverile ed alle escavazioni della palude nella parte mantovana, così come ho potuto confrontarmi con alcuni ambientalisti locali, con alcuni responsabili delle oasi e con qualche amministratore. Di grande interesse anche il Museo archeologico di Gazzo Veronese, che conta un nutrito ed attivo gruppo di archeologi e che dispone di una bella sede per l'esposizione dei reperti. Il museo è collocato nei pressi del minuscolo centro storico di Gazzo Veronese, dove l'esperienza di pace e tranquillità che vi si può fare, immersi in contesti architettonici e paesaggistici di grande interesse, è impagabile.

Altrettanto importante è stata per me l'esperienza fotografica, poiché fotografare è sempre comunque scegliere e interpretare, e il materiale che via via producevo mi aiutava ad analizzare il territorio, il punto

di vista scelto. Le mie fotografie e i disegni scelti rappresentano dunque un ulteriore livello di costruzione del testo che comunque rimane ad un primitivo livello di analisi.

Gli incontri con i miei interlocutori non sono stati tutti registrati. Alcuni non hanno voluto farsi registrare, altri ho scelto io di non importunarli con una registrazione loro sgradita.

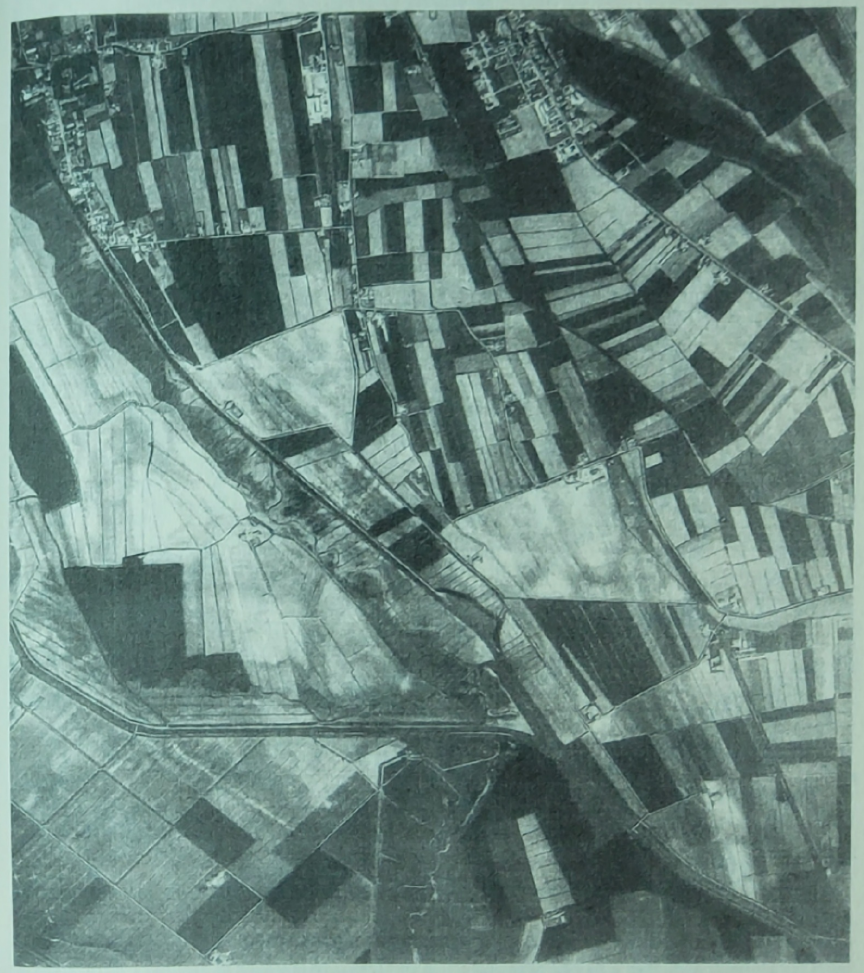


Figura 1

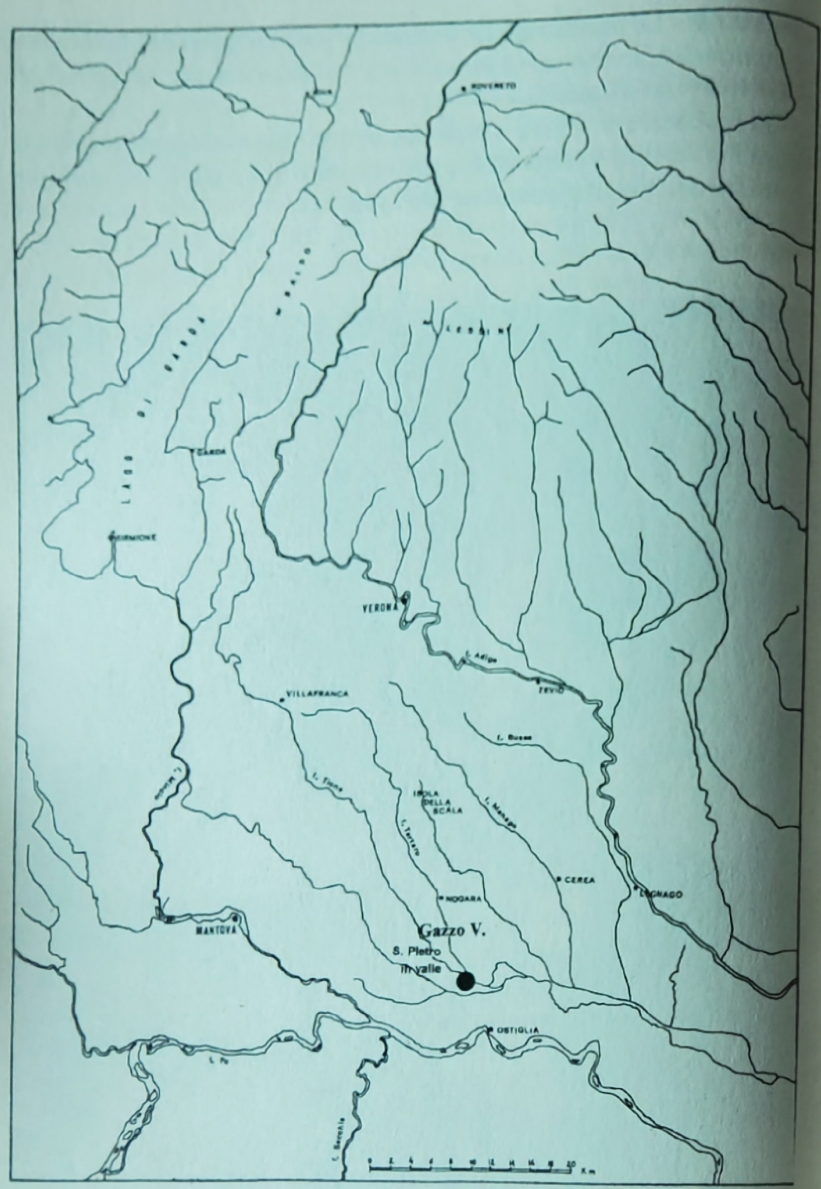


Figura 2. Luogo della ricerca: il Comune di Gazzo Veronese (VR), la frazione di San Pietro in Valle e la palude del Busatello segnata con il cerchio (modificato da: Daccordi e Zanetti, 1989, p. 2).

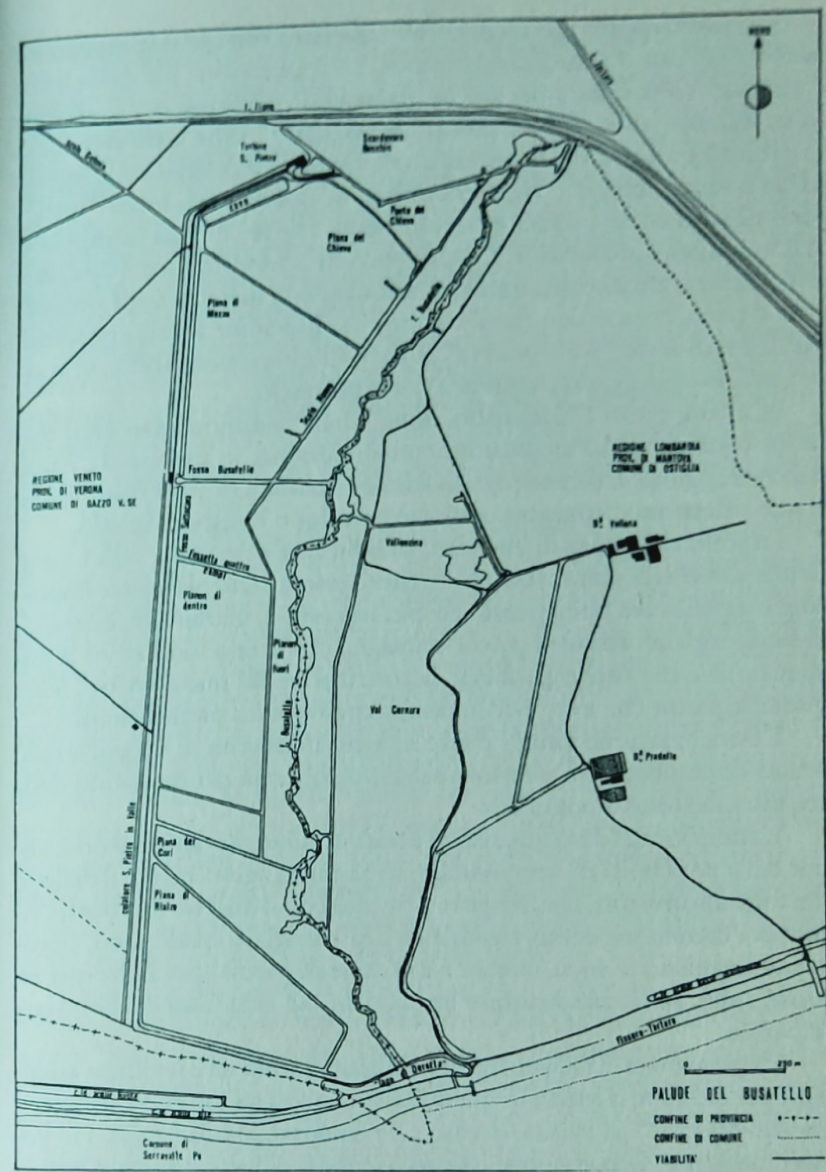


Figura 3. Cartografia della palude del Busatello (da: Daccordi e Zanetti, 1989, p. 3).

Successivamente agli incontri ho trascritto tutte le testimonianze raccolte sul campo con il registratore. La trascrizione integrale delle interviste svolte è stata per me un passaggio essenziale per la *costruzione* del mio testo. Esso è infatti "appoggiato" sulle testimonianze, costruito a partire dalle testimonianze. Dopo la trascrizione integrale ed un'assidua lettura e frequentazione di questi particolari "testi", sono passata ad una scelta di alcuni brani, che ho quindi estrapolato dall'intervista complessiva. Queste parti di intervista hanno costituito l'ossatura, attorno alla quale, continuando la metafora, si è rimpolpato il testo. Man mano che il lavoro e la riflessione teorica procedevano, il mio testo "incorporava" le parti di trascrizioni scelte, vi si alternava, le costeggiava, le prendeva e riprendeva.

In alcuni punti l'"incorporazione" delle testimonianze orali trascritte è più simile ad una fusione con il mio testo, in altre parti c'è uno stacco maggiore. Il alcune parti lo stacco è totale, e in questi punti sono le mie riflessioni o comparazioni che prendono maggiore spazio.

La scelta delle parti di interviste da utilizzare è avvenuta sulla base di alcune *parole* o di alcune frasi che ritenevo essere particolarmente importanti e significative. Sono parole-chiave, espressioni illuminanti, destrezze lessicali degli informatori, parole-immagini che hanno focalizzato la mia attenzione e che hanno permesso la costruzione del mio discorso. Sono queste le parole che sono evidenziate in corsivo nella parte dialettale.

L'evidenziazione quindi mette in luce, all'interno di un più ampio brano-documento, un'ulteriore selezione operata nel momento della scrittura del testo etnografico.

L'attenzione al dato linguistico è stata dunque rilevante, favorita anche dalla possibilità di comprendere abbastanza agevolmente il dialetto dei miei informatori, che, seppure a cavallo con il dialetto lombardo, rimaneva comunque comprensibile da una trevigiana quale sono. I problemi linguistici si sono limitati a una serie di parole specifiche (per es. *pussé, suśo*), ad alcune strutture linguistiche, ad alcuni usi di abbreviare le parole.

La traduzione in italiano dei brani dialettali scelti mi è sembrata essenziale per facilitare la lettura di questo testo che così spesso alterna dialetto-parlato-trascritto ad italiano-scritto e ne rende faticosa la lettura. Ho voluto mantenere la traduzione italiana accostata al testo dialettale, non in nota quindi, ma appena discosta dal testo di partenza attraverso un carattere non corsivo e una riduzione delle dimensioni che permettesse al lettore di accedervi abbastanza facilmente a colpo d'occhio.

Nella traduzione in italiano mi sono mantenuta del tutto fedele alla costruzione sia grammaticale che sintattica del dialetto, producendo un testo italiano che non è quindi "corretto" dal punto di vista grammaticale, ma che essendo aderente al testo dialettale, traducendolo parola per parola, produce in molti punti un effetto di "stranezza", di estraneamento, direi, che mi pare istighi e stimoli ad andare a leggere e "vedere" le corrispettive espressioni dialettali. Rileggendo questo libro, io stessa molte volte mi trovo a leggere prima la traduzione italiana e poi la corrispondente versione dialettale.

Nella traduzione italiana non ho evidenziato né parole né frasi in corsivo, poiché ciò mi sembrava attinente alla sfera di significati strettamente legati e dipendenti dalle espressioni dialettali, che quindi non trovavano un immediato riscontro nella traduzione italiana. Alcune testimonianze resemi già in italiano anche se parzialmente scorretto non sono state tradotte.

Il libro che qui presento, dunque, è costituito, mi pare di poter dire, da una serie di "sovrascritture", di almeno tre scritture costruite una sull'altra, una dopo l'altra, una in dipendenza dall'altra, ma tutte per me indispensabili. Le testimonianze orali che ho trascritto e riportato credo conservino un loro valore sufficientemente autonomo di documento, ma attraverso la selezione che ne ho effettuato, l'evidenziazione di alcune frasi o parole, gli accostamenti effettuati, mostrano anche le operazioni che ho svolto per passare dall'esperienza del campo alla scrittura del testo. Inoltre, lo scarto evidente che intercorre tra queste testimonianze ed il "mio" linguaggio (riferimenti teorici, uso di concetti, riflessioni, formulazioni di ipotesi ecc.), mostra successivamente ed ulteriormente quanta e quale sia la parte di "costruzione" del testo e di interpretazione da parte dell'antropologo, ormai lontano dal campo e impegnato nella scrittura e nella concettualizzazione.

Il costante alternarsi di testimonianze e di mie parole, ha spesso messo in crisi la fluidità del discorso e reso difficile una chiara deduzione del "mio" discorso dalle "loro" parole, che pure erano sempre lì a mostrarsi e a parlare e a farsi leggere. Ho voluto comunque provare questo tipo di scrittura per due motivi essenziali: innanzitutto perché mostra, oltre ai risultati che io propongo in questo testo, anche la modalità di conduzione del lavoro, di realizzazione del testo, e poi perché comunque non sono mai riuscita a smettere di "vedere", o "sentire", come particolarmente *belle* le testimonianze dei miei interlocutori. Non sono in grado di produrre una valutazione estetica del materiale raccol-

to, ma lo propongo qui anche come traccia per ulteriori future ricerche, per percorsi nuovi e stimolanti dell'antropologia.[69]

Osservazioni sulla trascrizione dei testi orali

Per la trascrizione delle testimonianze ho utilizzato il sistema semplificato secondo la grafia italiana proposto da G. Sanga (Sanga, 1977a). Il sistema si propone di "rendere facilmente leggibili le forme citate a chiunque sappia leggere l'italiano", avendo come obiettivo quello di consegnare un testo leggibile da più persone possibili e non solo da una stretta cerchia di specialisti e riferendosi comunque "a tutta una tradizione lessicografica che ha quasi sempre giustamente impiegato adattamenti della grafia italiana: così han fatto tutti i grandi vocabolari ottocenteschi (Cherubini, Boerio, Di Sant'Albino, Traina, Coronedi-Berti, Pirona, Tiraboschi, Monti, ecc.), fino ad alcuni recenti dizionari compilati da linguisti" (Sanga 1977a, p. 168). La mia ricerca non si pone obiettivi riguardanti la fonetica, e dunque la proposta di trascrizione di Sanga mi è sembrata la più indicata.

La grafia italiana viene dunque conservata nelle tradizioni (in particolare, le parole 'acqua', 'anno', vengono mantenute con la grafia italiana).

Sono stati aggiunti alcuni segni diacritici che suppliscono alle insufficienze della grafia italiana o a suoni non rappresentati in italiano.

Segni diacritici usati nella trascrizione:

a, i, u: come in italiano.

Le vocali è, é, ò, ó sono distinte solo se toniche, altrimenti si intendono semichiuse:

è (accento grave) aperta; per es. *mèio* (meglio);
é (accento acuto) chiusa; per es. *ndaséne* (andavamo);
ò (accento grave) aperta; per es. *fòra* (fuori);
ó (accento acuto) chiusa; per es. *Tión* (Tione);
ś (accento acuto) = s sonora (per es. italiano 'rosa') es. *diśéa* (diceva);
à, ò = voci del verbo avere;
ch in fine di parola = occlusione palatale;
th = spirante interdentale sorda (es. inglese think);

[69] Sugli aspetti estetici e letterari delle testimonianze della cultura popolare ha proposto interessanti riflessioni P. Clemente, 1996-1997, p. 43-63.

sc : come in italiano: Nel caso sia necessario separare 's' da 'c' (affricata palatale) si usa il trattino; per es: *mas-cio* (maschio).

Per la s dentale pura (z) vedi paragrafo seguente.

Le parole tronche sono sempre accentate, le parole piane sono accentate solo nei casi di tonica in 'e' oppure in 'o'. I monosillabi sono accentati (se composti da vocali 'e' oppure 'o') nei casi in cui possano sussistere dubbi sulla loro pronuncia (per es. *nó* inteso come 'non'). Le parole corrispondenti all'italiano non sono accentate (per es. 'niente', 'piante', 'bisognava', ecc.). Non sono accentate le parole che risultano uguali alle parole italiane se non per la mancanza di doppie (per es.: *insoma, quela, dele, tute, tropo, tera*).

Le parentesi tonde con puntini (...), all'interno della testimonianza dell'interlocutore, indicano una parte di intervista che non viene riportata.

Le frasi tra parentesi tonde, all'interno della testimonianza dell'interlocutore, indicano la traduzione italiana della frase o della parola precedente, un'aggiunta dell'autore necessaria per la comprensione della testimonianza.

Note sulla denominazione delle piante

1) La definizione dialettale della carice compare molte volte in questo testo ed è una traccia forte di questo discorso sulla palude, anche perché è alla base della denominazione di una categoria di lavoratori, i *carezànti*. Essa è trascritta come segue: *caréza*, indicando con la z tagliata (z) una *s dentale pura*. Di conseguenza le parole derivate da *caréza* conservano questo tipo di trascrizione, come per esempio *carezànti*, *carezón*, *caréza fina*, *caréza mata*. *Caréza*, è tradotta in italiano con il femminile 'la carice', ma alcuni interlocutori, italianizzando il loro dialetto, nominano questa pianta al maschile: 'il carice'. Ho mantenuto quindi il maschile nelle loro testimonianze e la forma femminile nel mio discorso.
2) Del *carezón* non ho dato una traduzione italiana, poiché 'carice' lo confonderebbe con *caréza*, e 'una specie di carice' mi sembra una traduzione troppo ambigua. Così ho preferito conservare il termine dialettale.
3) La *pavéra*, che corrisponde alla *Typha latifolia* della classificazione linneiana, è tradotta con 'lisca' da Pignatti nella *Flora d'Italia*, ma questa denominazione è piuttosto generica e ambigua, poiché molti giunchi e anche qualche altra specie (per es. *Blysmus compressus* L.) vengono definiti "lisca"; così la maggior parte delle volte ho conservato il termine dialettale *pavéra*. Esso corrisponde al toscano *biòdolo*, secondo le interviste che ho potuto leggere raccolte dai ricercatori dell'Archivio delle Tradizioni Popolari della Maremma Grossetana (1999). In italiano a volte è riconosciuta anche come "mazzasorda" (così in Beduschi, 1996). Al Centro Etnografico della Civiltà Palustre questa pianta è stata identificata in italiano come "stiancia" (*pavìra* in dialetto), ma con "stiancia o biodo" L. Beduschi, per esempio, identifica sia lo *Sparganium erectum* che l'*Acorus calamus* (Beduschi, 1996, p. 23).[70] La definizione italiana resta dunque equivoca ed è preferibile riferirsi all'identificazione linneiana.
4) Nel discutere la classificazione delle piante di palude in maschili/femminili uso sempre il corsivo per "maschio", mentre non lo uso per "femmina". Questo in ragione della connotazione simbolica ed emotiva molto più forte riguardo al "maschio" delle piante di valle, rispetto alle piante femmina. I miei interlocutori, infatti, usano dire anche "il maschio", con una personificazione accentuata che non si ritrova per "femmine", come si vedrà nella discussione di questi concetti (*vedi* capitoli 6 e 7).

[70] Per esempio in T. Schauer e C. Caspari, *Guida all'identificazione delle piante*, Bologna, Zanichelli, 1987, nessuno di questi nomi italiani è riportato.

PRIMA PARTE
FIGURE FRAGILI

Parla anche tu,
parla per ultimo,
di' la tua parola.

Parla.
Ma non dividere il No dal Sì.
Da' alla tua parola anche il senso:
dalle l'ombra.

Celan, in *Anterem. Rivista di ricerca letteraria*, n. 55, a. XXII, 1997, copertina.

1. SPAZI

1.1 "Dentro" la valle

– Avéimo un pare che co un sìfolo a caminàvene col sìfolo.
– Che lavoro féo?
– Contadìn.
– Avéo terra?
– Sì.
– E allora voàltri lavoréssi co lu?
– Eh ostia, bisognava, e anca in val, *śó de acqua fin chi*, al Bastión là.
(...).
– Chi era tute vale chi, tute vale, tute vale... *sempre tanta acqua cussìta dentro.*
– Èree sul Tartaro o sul Tione?
– Sul Tartaro, *in mèśo al mondo l'é, in mèśo al mondo*! (Bruno C.).

[– Avevamo un padre che ci comandava con un fischio.
– Che lavoro faceva?
– Il contadino.
– Aveva terra?
– Sì.
– E allora voi lavoravate con lui?
– Eh ostia, bisognava, e anche nella valle, giù nell'acqua fino a qui, là al Bastione.
(...).
– Qui c'erano tutte valli, tutte valli... sempre tant'acqua così dentro.
– Erano sul Tartaro o sul Tione?
– Sul Tartaro, in mezzo al mondo sono, in mezzo al mondo!].

– E quande che ndaśéne a caréza qui dopo i vintisìnque, *che ndaśéne śó de acqua fin chi* (Maria F.).

[– E quando andavamo a raccogliere la carice, qui, dopo il 25, che andavamo giù nell'acqua fino a qui].

– Védela chi, *giù de chi*, passava co la barca mi! L'avéne in afito noaltri anca sta val qua (Primetto).

[– Vede qui, giù di qui, io passavo con la barca! L'avevamo in affitto noi questa valle qui].

– Védela là *ndô che gh'é basso* che bela cana che vén, pulita, perché l'é su la bassa, taià anca lì, taià tanti ani anca lì! Che son stà qua ghe son stà trenta anni, che lavorava *dentro sta val qua*... Questa chi l'é stà bonificà prima (Primetto).

[– Vede in basso che bella canna che cresce, pulita? È perché viene in basso, ho tagliato anche lì io, tagliato per tanti anni anche lì! Sono stato qui per 30 anni, a lavorare dentro questa valle qui... questa valle è stata bonificata prima].

La palude, *la val* nell'espressione locale (*le val* al plurale) si identifica, nello spazio, innanzitutto come luogo basso e profondo: nella palude si va "giù", si "entra", si "scende", si "sprofonda": "giù di qua, giù nell'acqua" dicono i miei interlocutori.

"Dentro l'acqua".
"Dentro le canne".
"Dentro la carice".
"Dentro a pescare".
"Dentro a raccogliere".
"Giù".

È un'azione continua di *discesa* l'azione che permette l'accesso alla palude. Allontanarsi dall'abitazione, dal paese, dalla campagna, dalla cascina, e scendere, giù e dentro la palude. È questo il modo di appropriarsi della palude, di rappresentarla spazialmente e di percorrerla fisicamente. Il mio primo impatto con la palude sono state queste accentuazioni linguistiche che parlano di un entrare in valle come di un andare *giù* e *dentro*.

– Mi nò par vantàrme, ma *mi la val ghe vago dentro anca de nòte*, mi la conósso metro par metro... oltre de ndar par acqua *mi ghe camino anca dentro!* (Primetto).

[– Io, non per vantarmi, ma io la valle ci vado dentro anche di notte, io la conosco metro per metro... oltre che andarci per acqua io ci cammino anche dentro!].

– Tutte robe che te impàri stàndoghe *dentro*! (Ido B).

[– Tutte cose che impari standoci dentro].

– Quando che l'é l momento *d'andar dentro*, da taiàr la caréza, i le suga completamente (le valli) (Primetto).

[– Quando è il momento di andarci dentro, di tagliare la carice, le asciugano completamente le valli].

Nel brano di intervista che segue, Bruno C., il più anziano interlocutore che ho incontrato, esprime con suggestiva sintesi la discesa in valle, fatta di successivi passaggi, il viaggio con carretto e mulo, poi con barca e forza delle braccia, e la successiva risalita, di nuovo con la barca e poi con il carro e le bestie da traino, fino al ritorno nel campo, dove si depositava, si stoccava e si seccava la carice raccolta durante la stagione estiva.

– Anca so papà ndéo nella val?
– Ah l'era l primo me papà, era quatòrdeśe chilometri a pié, a ghéne un caréto e un cavalo, andaśéne là e dopo andaśéne in val, perché dopo l'era distante a portàr, perché noaltri a fermàvene l cavallo lì al crocevia, e dopo ciapàvene la barca e faśevéne tre chilometri par ndar ndó che taievéne la caréza, e dopo quand lassavéne lì a mezzogiorno portavéne tutto in barca e po dopo ghe tacavéne la sóga, par ndar contro acqua, perché l'é fadìga, in tra che te s'eri stracco a fòrsa de star lì, e allora uno in barca col remo èl tegnéva guidà la barca che staga al largo, e co la sóga te tiràvi su la barca fin lì dove gh'era l caréto e dopo lì in fila, uno sulla barca chel'altro le ciapàva chel'altro le ciapàva chel'altro le ciapàva fin su, le caricava nel caréto, dopo a casa gh'era un campo, dopo verso sera, allora stendévimo, la verdévimo e la sechévimo, sul campo fianco la casa, lì la se secava e dopo i fassi e te i ligavi e dopo te féi una ? longa, ora de l'otùno a ghe n'era sento, sentosinquànta quintali (Bruno C.).

[– Anche suo padre andava nella valle?
– Ah, era il primo lui; erano 14 chilometri a piedi, avevamo un carretto ed un cavallo, andavamo là e poi andavamo in valle, perché poi era distante da portare, perché noi fermavamo il cavallo lì al crocevia, e poi prendevamo la barca e facevamo 3 chilometri per andare dove tagliavamo la *caréza*, e poi quando smettevamo a mezzogiorno portavamo tutto in barca e poi attaccavamo la corda, per andare contro corrente, perché è faticoso, eri stanco a forza di esser lì, e allora uno in barca col remo guidava la barca, perché stesse al largo, e con la corda tiravamo su la barca fin dove c'era il carretto e poi lì in fila uno sulla barca, l'altro le prendeva, l'altro le prendeva, l'altro le prendeva, l'altro le prendeva, fin su, le caricava nel carretto, poi a casa c'era un campo, poi verso sera le stendevamo, le aprivamo e le seccavamo, sul campo a fianco casa, lì le seccavamo e poi facevamo i fasci e le legavamo e poi facevamo un cumulo lungo, in autunno ce n'erano 100-150 quintali].

È dunque questo uno dei modi per arrivare alla palude, a questo luogo nel quale nessuno comunque si ferma e permane, ma che è am-

piamente transitato: il modo di possedere la palude era di transitarla, di attraversarla. Il percorrerla è necessario per renderla risorsa.

– In vale se ndaśéa da qua, ghi n'era na strada più corta, sarà sìnque chilometri da qua, una scorciatoia, na traversa lì insomma (...) tutti a pé.

– No se rivéa co la barca?

– Beh, se ndava anca co la barca, ma l'é più lunga, *in barca ghe ndéa me povero nono*, me povero nono partéa da qua in barca, *partéa la matina e i tornava la* sera, ala matina se partìa anca verso le quatro e mèśa, d'istà (Primetto).

[– Nella valle ci si andava da qua, c'era una strada più corta, saranno 5 chilometri da qui, una scorciatoia, una traversa lì insomma, tutti a piedi.

– Non si arrivava con la barca?

– Beh si andava anche con la barca, ma è più lunga, in barca ci andava mio povero nonno, mio povero nonno partiva da qui con la barca, partiva la mattina e tornava la sera, alla mattina si partiva anche verso le quattro e mezzo d'estate].

È un corpo che sprofonda nella palude, il corpo di cui ci parlano queste persone. Continui sono i riferimenti al proprio corpo che sprofonda:

– Io da ragazza, varò vu tredici anni, *giù nell'acqua fin qua*, a taiàr la caréza, *dentro ne la cana*, cara mia (moglie di Alfio B.).

[– Io da ragazza, avrò avuto tredici anni, giù nell'acqua fino a qua [indica con la mano l'altezza della cintola], a tagliare la carice, dèntro nella canna, cara mia (moglie di Alfio B.).

– Védela qua quand taiàva la caréza qua, ghe n'era poca, ghe n'era qua, là, *giù de acqua fin qua, védela fin qua? A la cinghia, giù de acqua fin qua*, ghe n'era sempre tanta chìi anni là, sempre tanta, ma nò sól qua, dapartùto le val qua, tute le val... (Primetto).

[– Vede qui, quando tagliavo la carice, ce n'era poca, ce n'era qui, giù nell'acqua fino a qua, vede fino a qua? Alla cinghia, giù nell' acqua fino qua, ce n'era sempre tanta in quegli anni là, sempre tanta, ma non solo qua, dappertutto, tutte le valli qua, tutte le valli].

– È sempre fangosa, si può *andar giù fino al ginocchio*, c'erano dei buchi sempre pieni d'acqua, là si tagliava la canna, poi si portava fuori al Tartaro, si caricava sulle barche e si portava su insomma (Giovanni S.).

– Qua gh'era dei posti che se metéa dei arti da ciapàr pésse qua, *dentro qua*, sì sì sì, gò mésse anca mi tante volte, perché gh'é *l'argine*, ma sala che gh'era du metri de acqua de più? De quela che se trova dèsso gh'era du metri in più! d'acqua! dunque, varda che du metri, *a son alto uno e settanta mi*, dunque a bisogno ndàr così par far du metri, la pensa, l'acqua la vegnéa de sta altéssa qua (Primetto).

[– Qua c'erano dei posti che si mettevano delle cose da prendere il pesce, qua, dentro qua, sì, sì, sì, le ho messe anch'io tante volte, perché c'è l'argine, ma sa che c'erano due metri di acqua di più? Rispetto a quella che si trova adesso c'erano due metri di più! D'acqua! Dunque, guarda che due metri, sono alto 1,70 io, dunque bisogna andare così per fare due metri, pensi, l'acqua veniva di questa altezza qua].

L'accentuazione linguistica sullo scendere, il risalire, il transitare, qui messa in evidenza in maniera sovraespositiva, a mio avviso ci permette di cogliere un primo fondamentale semplice costitutivo atto di identificazione. Un atto di fondazione della palude come luogo in qualche modo culturalizzato e come materia in qualche modo dominata.[1] La palude diventa allora un luogo accessibile, nel bene e nel male, mettendo in moto una dinamica di allontanamento dal paese e di successivo estraneamento in un luogo "altro", lontano, profondo e chiuso. Un luogo appunto dove bisogna "immergersi" e "andare dentro". Scendere e sprofondare.

Le espressioni linguistiche accentuano, attraverso gli avverbi, le preposizioni e le altre espressioni evidenziate, questa dinamica essenziale. Un eccesso segnico, quindi, un eccesso linguistico che interpreto come un indicatore di un meccanismo culturale importante.

– La manodopera che gh'era in campagna durante l'estate, d'inverno *i era tuti dó* là su la val, era un vantagio, perché la vale la butava da nóvo dopo (Pietro D.).

[– La manodopera che c'era in campagna durante l'estate, d'inverno erano tutti giù là sulla valle, era un vantaggio, perché la valle germogliava di nuovo poi].

[1] Cernuschi-Salfoff, nel libro dedicato a Comacchio e alle sue valli, vede la società che si appropria delle risorse palustri di quella zona come una società essa stessa dominata dalla "materia" informe delle paludi, indistinta fra terra e acqua. Questo mio studio cerca di dimostrare invece quanto grande sia "la parte di creatività" che l'uomo mette nel socializzare la natura (Descola, 1986, p. 15) e quale sia la conoscenza che è stata localmente elaborata in riferimento a questo ambiente.

– *Quei che stava fòra de la corte i ndava lavoràr ne la val*, queialtri i stava qua (Pietro D.).

[– Quelli che stavano fuori della corte andavano a lavorare nella valle, gli altri stavano qua].

– *Allora gh'era tanta sénte che vegnìa dentro chi in val*, ma a pescàr, ma a oŝèi, ma a legna… Tanta sénte, sol là da mi, la me contrà gh'era trenta, quaranta persone che vegnìa a caréza cana legna, imaginarse tut èl paese, perché no gh'era altro, no gh'era altro par prender un po' de soldi, par scaldàrse, ehhhh così (Primetto).

[– Allora c'era tanta gente che veniva dentro qui in valle, ma a pescare, ma a uccelli, ma a legna…Tanta gente, solo lì da me, la mia contrada, c'erano 30-40 persone che venivano a carice, canna, legna, immaginarsi tutto il paese, perché non c'era altro, non c'era altro per prendere un po' di soldi, per scaldarsi ehh così].

– Si andava *dentro*, si tagliava quella lì (Lino).

– E dopo, se i ga la turbina i buta fòra, invésse qua no l'era mìa chéla comodità qua, *se ghe né tanta bisogna tegnérsene tanta, se ghe né poca bisogna star co poca* (Lino F.).

[– E poi, se hanno la turbina buttano fuori, invece qua non c'è quella comodità, se ce n'è tanta [sott. acqua, in palude] bisogna tenersene tanta, se ce n'è poca bisogna stare con poca].

Gli uomini entrano nelle acque, insieme alle acque:

– Noaltri faŝéne chél mestiér lì, scominsiàvene al 25 de marzo, ai 20 de marzo, che lora scominsiàva le acque, e dritti fin al 25 settembre (Bruno M.).

[– Noi facevamo quel mestiere lì, cominciavamo il 25 di marzo, il 20 di marzo, che allora cominciavano le acque, e dritti fino al 25 settembre].

E insieme agli uomini, ogni cosa che passa "entra" nella palude. I fiumi "entrano" nella palude", come ci entra un pescatore, come ci entrano i raccoglitori, come deve entrare ogni persona che ci vuole accedere.

– Sono cose da non ricordare, perché ricordandole ti danno tristezza, pensa la bellezza e quanto era grande la palude, con tutti i suoi *fiumi che andavan dentro*, adesso non c'è più niente, adesso non ci si va più *dentro* la palude (Angela).

– Presempio, l'acqua la ndaŝéa, lenta ma la ndaŝéa, *la entrava da lasó* in fondo *e là l'é* sempre sta *l'uscita*, adesso l'é l Canalbianco e prima ancora gh'era n'altro cào (Primetto).

[– Per esempio, l'acqua andava, lenta ma andava, entrava da laggiù in fondo e là c'è sempre stata l'uscita, adesso c'è il Canalbianco e prima ancora c'era un altro ramo del fiume].

Se un indicatore linguistico è l'espressione culturale forte che un discorso contrattato o sollecitato con gli interlocutori ci indica, non meno significative sono le azioni che connotano questa stessa percezione della palude. E qui la descrizione di un particolare del mio "viaggio" etnografico si rende necessaria.

Quando chiedevo alle persone che incontravo e che cercavo, di raccontarmi e di spiegarmi qualcosa riguardo alla palude, da parte dei più interessati era pressante la proposta che mi facevano di salire in barca e di "entrare" con loro in palude. Solo così si può "vedere" la palude, mi dicevano. Da "fuori" non si vede niente, anche se a me sembrava di vedere. Ma probabilmente il mio vedere era il vedere di uno che vede un bosco da lontano e crede di conoscere il bosco. Effettivamente, l'esperienza sensoriale di un viaggio dentro una palude è interessante e particolare. È un'immersione dentro ad un particolare paesaggio vegetale, e l'approdare a riva è simile ad un risalire, ad un "uscire" alla luce. Entrare nella palude in effetti è un immergersi nell'acqua che scorre in infinite ramificazioni di piccoli e grandi rivoli dentro ad un mare di vegetali piuttosto inconsueti, come vedremo nel corso della ricerca, essi stessi immersi nella palude, e che crescono coprendo in molti punti il corso d'acqua, formando una specie di "volta chiusa" forse paragonabile a quella delle foreste. La depressione altimetrica è nettamente percepibile, e altrettanto è il disorientamento spaziale che coglie una persona non abituata all'ambiente interno della palude. Tutto questo ha un senso fondamentale, poiché la palude in effetti è stata "spazializzata" concettualmente dagli uomini di valle in maniera pertinente a questa particolarità ambientale e non congruente con l'organizzazione spaziale del vasto mondo della campagna contermine, come vedremo in questo capitolo.

Il "loro" modo di frequentare la valle è costituito da questa dinamica di discesa e risalita, dalla dinamica dell'immersione nell'acqua, dello scendere in palude. La palude si "abita" scendendovi e risalendovi. Il percorrerla in questo modo è il loro modo di abitare la palude, attraversandola.

La dinamica dell'immersione nella palude comporta un andirivieni tra l'immersione e l'emersione. Il *giù* implica il tornare *su*. Così, i lavori svolti dai raccoglitori in valle implicano ed esprimono sempre la tensio-

ne tra questi poli. Le testimonianze esprimono l'idea cosciente e linguisticamente connotata, di un lavoro che si svolge dal basso verso l'alto, che da giù porta su.

– Èl lavoro della palude lora, la vedeva una ventina de barche che *vegnéva su* pal Tión, a gh'é un tòco de du chilometri tutto dritto, vedere *tutte ste barche vegnér su*, de cane messe pulite dritte, messe ben, dopo se postavéne tutti lì, ognun scaricava la sua ... quand che l'era le dó, dó e mèśa, allora scominsiàvene *vegnér su*, perché a gh'é un'ora e mezza de barca *a vegnér su*! Perché ne tocava far tutto traverso la palude col remo, tutto a śgurtàr col remo, uno per barca, noaltri véne l remo par la fórcola, *ndàvene śó* vogando cussìta, a gh'é sei, sette chilometri da far, allora la mattina *andando śó co la barca vuda* a ghéne la nostra fórcola e col remo, ndaśéne anca tanto più forte, *a véner su* a gh'é l remo più forte, *vegnéne su tutto a forsa de brassi*, perché l'acqua la ne vegnéa contro e la barca carga eh! Alora gh'é du remi, quello leggero *da vugàr, andar śó*, co la fórcola cussìta, e ghe né quel da *śgurtàr* forte, perché se catàva dii punti ndé che l'acqua tirava, ndava forte o se nò l'era l vento forte, ma sala *quante volte che son vegnù su mi* che me se giassàva l remo e l me śbrissiàva? Sì perché l se bagna, e co l'aria fredda l se giassàva, e lora śbatùe fin che sfogava ben le man, allora no se sente più l freddo, ho fatto delle vitacce cara, ho scominsià a trèdeśe anni far chel lavoro lì, e l'ò assa lì che l'é un per d'anni (Arduino M.).

[– Il lavoro della palude, allora, vedeva una ventina di barche che venivano su per il Tione, c'è un pezzo di due chilometri tutto dritto, vedere tutte queste barche venir su, di canne messe pulite dritte, messe bene, poi ci appostavamo tutti lì, ognuno scaricava la sua... quando erano le due, due e mezzo, allora cominciavamo venire su, perché c'è un'ora e mezza di barca per venire su! Perché ci toccava andare tutto di traverso la palude col remo, tutto *a śgurtàr* con il remo, uno per barca, noi avevamo il remo con la forcola, andavamo giù vogando, ci sono sei-sette chilometri da fare, allora la mattina andando giù con la barca vuota avevamo la forcola e il remo, andavamo anche tanto più forte, per venire su c'è il remo più forte, venivamo su tutto a forza di braccia, perché l'acqua ci veniva contro, e la barca carica eh! Allora ci sono due remi, quello leggero per vogare, andare giù, con la forcola così, e quello da *śgurtàr* forte, perché si trovavano dei punti dove l'acqua tirava, andava forte, oppure c'era il vento forte, ma sa quante volte sono venuto su io che mi si ghiacciava il remo e mi scivolava? Sì, perché si bagna, con l'aria fredda si ghiacciava, e allora sbattere fin che si sfogavano bene le mani, allora non si sente più il freddo, ho fatto delle vitacce cara, ho cominciato a 13 anni a fare quel lavoro lì, e l'ho lasciato lì da due anni].

– Bisognéa *portarla fòra*, la stendéimo nei campi insomma, un lavoraccio, pesante, e par ciapàr la śornàda bisognava far così, altrimenti se ciapàva niente, era chel lì l modo de ciapàr èl franco (Primetto).

[– Bisognava portarla fuori, la stendevamo nei campi insomma, un lavoraccio, pesante, e per prendere la giornata bisognava fare così, altrimenti non si prendeva niente, era quello il modo per prendere il soldo].

– È tagliata, dovón secàrla e dopo se porta *fòra*, co le barche *se porta su*, la caricavamo sulle barche capisse? (Valentino C.).

[– È tagliata, dobbiamo seccarla e poi si porta fuori, con le barche si porta su, la caricavamo sulle barche, capisce?].

– Io lavoravo qui a casa, la canna già tagliata, la portavamo *su dalla valle* e poi qui si lavorava (Valentino C.).

Credo sia espresso con queste testimonianze il senso del lavoro di "raccolta" dei prodotti in valle. Un lavoro completamente manuale, svolto con l'aiuto di una roncola a manico corto per tagliare la carice (*messiról*) e di un falcetto a manico lungo per tagliare la canna (*rónca* o *ronchéta*), e come mezzo di trasporto le barche (in ordine di grandezza crescente: la *peòta*, il *sandolìno*, la *sàndola*, la *barca* e in anni più recenti i *barconi*). Le testimonianze esprimono l'idea della fatica dell'andirivieni in palude, la fatica della raccolta, di questo lavoro che richiede un'immersione nell'acqua, in un luogo paludoso, l'estrazione del materiale vegetale, l'incertezza del passo tra i cespi di radici (*zùli*) che rendono difficile il cammino, il sollevamento e il carico dei vegetali nella barca, e infine la lenta emersione, faticosa, dalla palude, con la barca piene di canne o carice, remando contro corrente, quando finalmente il lavoro di raccolta è compiuto e completo (*vedi* figura 4 a-d, e figura 12 a-c).

1.2 Dov'era la valle? Lo spazio prototipico

Questa ricerca si situa tra un ambiente che c'era e un ambiente che non c'è più. Del grande sistema vallivo-paludoso delle Valli Grandi Veronesi ed Ostigliesi, oggi rimangono pochi ettari, oasi protette, a "ricordo" di un paesaggio che un tempo, un tempo recente, con i suoi oltre 30.000 ettari, era imponente.

Così, fare una ricerca oggi sulle paludi, significa attivare sia l'osservazione dei pochi residuali spazi paludosi rimasti, sia soprattutto la memoria ed i suoi percorsi, il ricordo, i confronti, i giudizi. Significa, per un certo aspetto, ricostruire per quanto possibile un quadro di come poteva essere stato un sistema paludoso attivo, e per un altro aspetto scandagliare

invece, e soprattutto, il momento del passaggio da un mondo paludoso ad un mondo terrestre. Da un mondo acquatico ed anfibio ad un mondo strettamente terrestre e privo di riserve acquatiche, di zone d'ombra, di altre e diverse possibilità, di "altri" mondi quali sono le paludi.

La mia ricerca si è svolta con continui *pendant* tra un mondo e l'altro, attraversando continuamente il filtro della memoria che seleziona, estrapola, giudica a partire dall'oggi quello che è stato il passato.

Ma per chi, come me, non aveva mai visto integralmente un sistema vallivo, era difficile poterlo anche solo immaginare, e una qualche forma di conoscenza è stata raggiungibile solo dopo un percorso di apprendimento, di studio dei casi idraulici, delle sistemazioni idriche, delle trasformazioni del territorio.[2]

I miei informatori mi nominavano accuratamente le valli:

– Èl Tion èl passava in mezzo la palude, al di là su a sinistra andando in śó l'era de Pères, de sà l'era del baron Treves, l'era tanta de più, eh.

– Che nomi aveva di qua?

– Cominciàvene co *le valonsìne, la valóna, l valón, la giàra*, sempre del barón, dopo gh'era *coréta alta e coréta bassa*, dopo gh'era *le buśe, èl boschìn, scardevàra*, basta, scardevàra era l'ultima ... ma la pól metterle che le era sempre del stesso parón, gh'era na fossa che dividéa, se ndaśéne su a sinistra g'era scardevàra, se invece staśéne al turbine lì gh'é l boschìn (Arduino M.).

[– Il Tione passava in mezzo alla palude, al di là, sulla sinistra, andando in giù (la valle) era di Peres, di qua era del barone Treves, era tanta di più, eh.

– Che nomi aveva di qua?

– Cominciavamo con le *valonsìne*, la *valóna*, il *valón*, la *giàra*, sempre del barone, dopo c'erano *coréta alta e coréta bassa*, dopo c'erano le *buśe*, il *boschìn*, *scardevàra*, basta, *scardevàra* era l'ultima ... ma può metterle che erano sempre dello stesso padrone, c'era una fossa che divideva, se andavamo su a sinistra c'era *scardevàra*, se invece stavamo al turbine c'era il *boschìn*].

– Gh'era *valgranda, pravà, val longhe, buśóna*, ognuna con il suo fituàl, Fraccaroli era fituàl della *pravà*, suo fratello aveva la pesca in affitto della *val longa*, Zucherìn, un altro parente dei Fraccaroli aveva in affitto il *córo grande*, tutte di Soffiati (Bruno M.).

[– C'era *valgranda, pravà, val longhe, buśóna*, ognuna con il suo fittavolo, Fraccaroli era fittavolo della *pravà*, suo fratello aveva la pesca in affitto della *val*

[2] Una ricostruzione delle modificazioni del sistema idrografico di questa zona, dall'età antica ad oggi, è in Daccordi, Zanetti, 1989.

Figura 4a. Dentro la valle, per la raccolta estiva delle carice.

longa, Zucherìn, un altro parente dei Fraccaroli aveva in affitto il *coro grande*, tutte (valli) di Soffiati].

– *Śgól de la val, śgól del cèo*, e poi una restàra, un tòco de tera che i le coltivàva mìa, ma gh'era de le piante, e poi *śgól del cristo* che portava via l'acqua, sugava l'interno (Arduino M.).

[– *Śgól de la val, śgól del cèo*, e poi una *restàra*, un pezzo di terra che non si coltivava, ma dove c'erano delle piante, e poi *śgól del cristo* che portava via l'acqua, asciugava l'interno].

Ma qualsiasi sforzo per capire dove erano queste valli mi era inutile: come si può infatti percepire dove erano i confini delle paludi, dove scorrevano le acque, se oggi al posto di tutto questo ci sono forme regolari di campi, appoderamenti ortogonalmente diretti, grandi proprietà terriere suddivise secondo la tecnica delle "larghe" di bonifica?[3]

– Ghéla mai stata in val? àla trovà i operai?

[3] Per una descrizione delle varie tecniche di bonifica cfr. Ghetti, 1993, p. 35-52, Sereni 1989, p. 430-436. Le "larghe" di bonifica sono gli appezzamenti rettangolari in cui veniva or-

Figura 4b

– Sì.
– Se ha reso un po' l'idea? *ma na volta era tutto diverso.*
– È questo che vorrei capire.
– A ghéne tutti le barche, adesso tutti va a pié, se va coi rimorchi, se va coi trattori, na volta era tutta palude, chéi àrśeni lì ndó che la vé che i sta taiàndo, lì era tutta palude, *e l Tión, èl Tión, quel passava in mezzo alla palude*, cominciava chi, dopo 'l Cesón, avanti ndé gh'é la turbina, avanti dośénto metri cominciava la palude e la ndava fin dopo l Busatèl, sempre palude, *èl Tión ghe passava proprio in mezzo, parte par parte era palude*, gh'era mìa àrśeni, i àrśeni era fóra, qualche du, trecento metri, par difesa della campagna, dopo i à passà in mezzo la campagna col Tión novo e i à stupà chel veccio, i à bonificà, gh' era tutta palude (Arduino M.).

[– Ci è mai stata in valle? Ha trovato gli operai?
– Sì.
– Si è fatta un po' un'idea?

ganizzata la terra ottenuta dalla bonifica, di ampiezza variabile in base alla qualità del terreno. Nella zona in cui ho svolto la ricerca le "larghe" avevano una larghezza di 40 metri. Ogni "larga" è divisa da quella vicina da un piccolo fosso funzionale allo sgrondo delle acque. Sereni così definisce la "larga": "Per 'larga' s'intende, in Emilia, una vasta distesa di terre in pianura, generalmente compresa in una zona di recente bonifica, non appoderata, dotata di sistemazione idraulica a maglie larghe, ma sprovvista ancora di alberatura" (Sereni, 1989, p. 430).

Figura 4c

– È questo che vorrei capire.
– Avevamo tutti le barche, ora vanno tutti a piedi, si va con i rimorchi, si va con i trattori, una volta era tutta palude, quegli argini lì dove vede che stanno tagliando, lì c'era tutta palude, e il Tione, il Tione, quello passava in mezzo alla palude, cominciava qui, dopo il Cesón, avanti dove c'è la turbina, avanti duecento metri cominciava la palude e andava fin dopo il Busatello, sempre palude, il Tione ci passava proprio in mezzo, parte per parte era palude, non c'erano mica gli argini, gli argini erano fuori, 2-300 metri, per difesa della campagna, poi sono passati in mezzo alla campagna con il Tione nuovo e hanno tappato quello vecchio, hanno bonificato, c'era tutta palude].

Alle difficoltà della percezione spaziale, dovute ai grandi cambiamenti del paesaggio, si aggiungeva la mia "distanza culturale", di persona abituata alle misure delle terre, ettari, campi trevigiani, are e centiare, biolche mantovane tutt'al più, quindi forme regolari e misurabili, estensioni geometriche chiaramente percepibili.

Ho sentito di aver effettuato un viaggio antropologico, una esperienza di distanziamento dalle mie categorie, quando finalmente ho capito che il punto di vista della gente di palude, per misurare e percepire questo spazio, è un altro, diverso. È dall'interno della palude

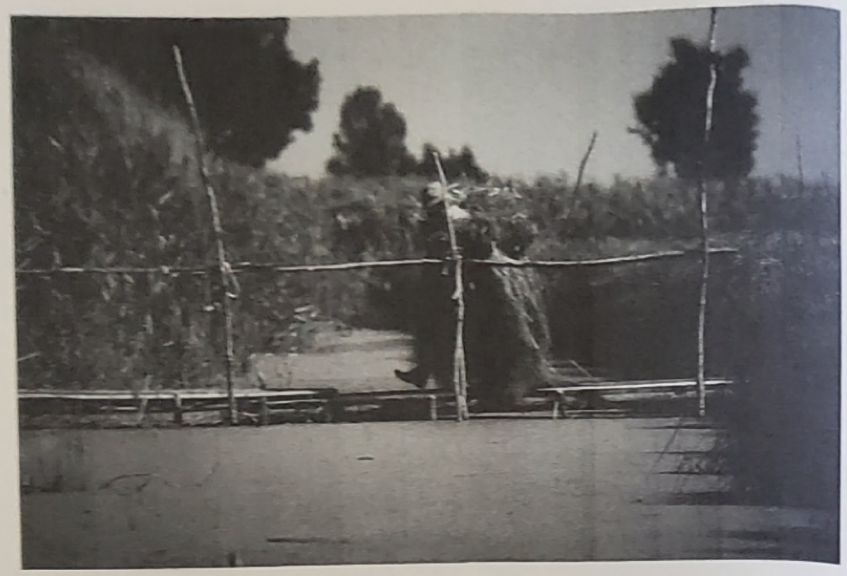


Figura 4d

che essi vedono la palude, e l'interno della palude corrisponde al fiume.

– E voi in che parte andavate?
– In tutte *quelle bagnate da Tartaro e Tione*, perché le paludi di Gazzo erano bagnate dai fiumi di Tartaro e Tione (Silvio R.).

Ho imparato a posizionarmi "dentro" la palude il giorno in cui un mio interlocutore, alla mia insistente domanda "ma dov'era la *val?*" si è infine un po' scocciato e insofferente mi ha spiegato come si spiega ad un bambino:

– Ndó che passava i cài de acqua, *parte par parte* ièra tutte paludi, qui c'era l Tion, *allora parte par parte* ièra tutta palude, da noaltri passava l Tartaro, *parte par parte* ièra tutta palude, questo qui é l Busatél, *parte par parte* sempre tutta palude, va ben? (Lino F.).

[– Dove passavano i rami d'acqua, parte per parte c'erano le paludi, qui c'era il Tione, allora parte per parte c'era tutta palude, da noi passava il Tartaro, parte per parte c'era tutta palude, questo qui è il Busatello, parte per parte sempre tutta palude, va bene?].

Da questo momento avevo imparato una volta per tutte che la valle, la palude, si misura dalla sua origine, dal suo centro, da ciò che le dà forma e vita: il fiume. E dal fiume, da una parte e dall'altra del fiume, si stende la palude, si amplia in maniera più o meno estesa.

– *Parte par parte*, lì era tuta val dapartuto.

[– Parte per parte, lì c'era valle dappertutto].

– *Èl Tion ghe passava proprio in mezzo, parte par parte era palude* (Arduino M.).

[– Il Tione passava proprio in mezzo, parte per parte c'era la palude].

– Alora l Tion, da la parte del Tion, ièra sotto San Pietro, da sta parte qua, l'altra parte, ièra sotte Gazzo, *perché na volta ièra i fiumi sa che dividéa* (Lino F.).

[– Allora il Tione, dalla parte del Tione, erano sotto San Pietro, da questa parte qui, l'altra parte, erano sotto Gazzo, perché una volta erano i fiumi sa che dividevano].

Il fiume, quindi, come centro del proprio spazio, il fiume come origine dello spazio paludoso nel quale, come vedremo, alcune figure sociali particolari praticano i loro saperi.

– Èl Tión l'era *in mèśo la val, in mèśo la val* che g'ò dato i nomi, partendo da de chi, la fossa de la pila, la valóna, i valón, la giàra, *lu l viagiàva in mèśo a le val totalmente* (Arduino M.).

[– Il Tione era in mezzo alla valle, in mezzo alla valle di cui le ho dato i nomi, partendo da qui la fossa della pila, la valóna, i valón, la giàra, lui viaggiava in mezzo alle valli totalmente].

Il fiume non si circumnaviga, come dice l'informazione che segue; si sta *dentro* il fiume, si lavora *dentro* il fiume, dal fiume maggiore si penetra nel minore, si rimane in barca quindi dentro il fiume finché è concluso il lavoro, finché si scarica il prodotto nel prato:

– *Ma l Tión, la se ricorda, èl passava in mezzo a la palude, no se ghe ndava mìa intorno* coi carri, coi rimorchi, noaltri véne un batèl ciascùn, noaltri la menàvene fin chi, fin chi' n pèto, lì gh'era un pra, vegnéne su dal Tión co la barca, po dal Tión ghe vón na fossa che vegnéne in mezzo al prato, fata a man, e lì vegnéne co le barche e scaricàvene lì, co le barche fin lì, scaricàvene anca dal

Tión, ma gh'era anca la comodità da vegnér co la fossa, più comodi, perché sto pra l'era grande eh, e lora par comodità de scarico… (Arduino M.).

[– Ma il Tione, si ricorda, passava in mezzo alla palude, non ci si andava mica intorno con i carri, con i rimorchi, noi avevamo un battello ciascuno, noi la portavamo fino a qui, fino a qui di fronte, lì c'era un prato, venivamo su dal Tione con la barca, poi dal Tione abbiamo una fossa che veniva in mezzo al prato, fatta a mano, e lì venivamo con le barche e scaricavamo lì, con le barche fino a lì, scaricavamo anche dal Tione, ma c'era anche la comodità di venire con la fossa, più comodi, perché questo prato era grande eh, e allora per comodità di scarico…].

Questa particolare percezione e rappresentazione dello spazio della palude è interessante, secondo me, per due motivi. Innanzitutto ci consente di vedere, di visualizzare, lo spazio di vita della gente di valle, lo spazio dove "gli uomini della valle" lavoravano e dove sperimentavano quelli che descriverò come "saperi forti" nei confronti della palude. In secondo luogo, l'analisi di questa rappresentazione spaziale ci permette di individuare alcune caratteristiche particolari della concettualizzazione dello spazio. Lo spazio di chi va in palude infatti sembra essere uno spazio "flou", uno spazio che si dirama a partire da un elemento centrale (il fiume), per diffondersi all'esterno con sempre maggior indefinitezza (la palude). Lo spazio della gente di palude è il loro spazio fin dove c'è la palude, fin dove il fiume la porta e la crea, ampliandosi ed impaludando il territorio circostante (effetto sempre combattuto dai bonificatori); la valle sfuma poi verso i campi, dove il territorio è rappresentato e costruito secondo criteri diversi, secondo l'ortogonalità e la geometria degli spazi tipica del mondo contadino, dell'appoderamento agricolo.[4] Lo spazio degli uomini della valle è lineare al centro: è il fiume, *etimologicamente* identificabile proprio come "valle", a costituire il nucleo focale, prototipico, di questa classificazione dello spazio. Ma è anche uno spazio che via via allargandosi e allontanandosi dal fiume si misura con le altre organizzazioni del territorio: i campi rettangolari della campagna e le "larghe" della bonifica.[5] La rappresentazione prototipica si misura e si confronta dunque con un altro tipo di pensiero. La valle indefinita sfuma in una misurazione precisa. La valle stessa può essere misurata in campi, in metri quadrati, e in base a questa misurazione essere venduta comprata o affittata.[6] Ma la percezione e la rappresentazione da parte della gente di valle è di altro tipo.

È una rappresentazione forte dello spazio, quella che i *valarói*, uomini della valle, hanno mantenuto e mi hanno trasmesso. Una rappresentazione di un pensiero "altro", che quando ho potuto farne esperienza mi ha aperto un altro modo di leggere il paesaggio e il pensiero di coloro che il paesaggio l'hanno gestito, costituito, o più semplicemente vissuto.

[4] Un esempio di indeterminatezza spaziale, parallelo a quello qui riscontrato, è in Zagli, 1992, p. 805. Lo studio, di carattere storico e incentrato sull'analisi dei conflitti in un ambiente collettivo, considera il passaggio del concetto di "proprietà" di un bene da un senso medievale che privilegia gli usi di un ambiente, ad un senso moderno di superficie, suolo, spazio misurabile (Zagli, 1992, p. 838). Sulla difficoltà di misurazione e divisione dello spazio palustre, ancora Zagli, 1992, p. 821. Precisi riferimenti a "terreni non misurati", quali boschi e paludi, in Scola-Gagliardi, 1997, p. 77, in riferimento alle valli da me studiate.

1.3 Il mito di origine: lo spazio simbolizzato

– Perché prima l Tartaro *faśéa tutte curve*, l'era un fiume *nato da sé* insomma, *faśéa tante curve* e *passava tutto in mezzo alla palude, l'era anca bèlo*, specialmente per la caccia in barca, *adesso invece l'é drito*, adès da Nogara fin Ostiglia *l'é tutto dritto* (Giovanni S.).

[– Perché prima il Tartaro faceva tutte curve, era un fiume nato da sé insomma, faceva tante curve e passava tutto in mezzo alla palude, era anche bello, specialmente per la caccia in barca, adesso invece è dritto, adesso da Nogara fino ad Ostiglia è tutto dritto].

Lo spazio del fiume è descritto molte volte dagli informatori come percorso "sinuoso", a curve, meandrico. Questa caratteristica è nota nei fiumi ad andamento naturale, dal corso non rettificato, non bonificato. Questa caratteristica è interpretata anche *simbolicamente* dalla gente di valle.

Esiste un particolare racconto di origine sul fiume, un mito di origine trasmesso in forma criptica, estremamente sintetica, forse un residuo di una narrazione più ampia, di cui nessuno degli altri miei interlocutori ha saputo dirmi altro.

[5] Cfr. in particolare la figura 1 e la 8 che mostrano la sistemazione poderale in questi territori che un tempo erano valli.

[6] Una interessante descrizione del passaggio da spazi aperti, senza confini precisi, tipici del periodo altomedievale, ad una misurazione sempre più precisa è in Fumagalli, 1985b.

– Ah come che *i diśéa chél Tión*, perché l'era tuto, che *l'à fato un frate e na vedova, perché i se coréa dré* (Remo Z.).

[– Ah, come dicevano che il Tione, perché era tutto, che lo hanno fatto un frate e una vedova, perché si correvano dietro].

Il fiume di palude, sinuoso, è stato formato da un frate e da una vedova che si rincorrevano. Questa brevissima narrazione ci rimanda direttamente ad un mito di fondazione, ad una leggenda eziologica dell'origine delle acque.

L'allusione sessuale è fortissima. Il frate è una figura che viene citata anche in altre testimonianze: è dagli ordini religiosi dei frati che si prendevano in affitto le valli per la pesca, nel medioevo ed anche in età moderna. Essi ancora sono stati presenti come i primi bonificatori in queste zone.[7] Essi rappresentano una figura dell'alterità nella cultura occidentale (*vedi* Fabre, 1986), come la vedova, donna e quindi potenzialmente procreatrice, ma anche donna particolare, in quanto è stata un tempo sposata, ma è anche una donna sola.[8] Questi due personaggi nel racconto di origine rimettono in gioco le attività sessuali, il corteggiamento (o l'adulterio), e nel fare questo creano il fiume, con le sue curve, i suoi meandri pigri.

Questo racconto di fondazione mette in primo piano una fortissima sessualità. È di sessualità infatti che è ricco questo mondo delle paludi (*vedi* seconda parte). I luoghi, spesso, sono connotati proprio dalla possibilità o impossibilità, dal permesso o dal divieto di compiervi atti sessuali.[9] In questa palude, nel fiume della palude, l'atto sessuale, o un tentativo di compierlo, è un atto fondatore, che fonda il paesaggio. Ed è un atto in

[7] La figura del frate in rapporto alle paludi si ritrova spesso nei racconti riguardanti questo tipo di paesaggi; nella mia ricerca per la tesi di laurea i frati erano presenti come bonificatori di una palude nelle leggende e nei racconti di origine, mentre metafore di tipo sessuale erano utilizzate per parlare della qualità del terreno della palude (cfr. Breda, 1993). Un'analisi dei rapporti di queste figure di frati con l'ambiente dei boschi e delle paludi è in Merlo, 1997.

[8] Sulla vedova e sulle "figure del celibato" cfr. Héritier, 1997, p. 151-162.

[9] Godelier, per esempio, scrive, "È vietato fare l'amore nei giardini, nelle zone paludose..." (Godelier, 1976, p. 344). Descola (1986) cita divieti di questo tipo per alcune zone della foresta. N. Revel (1990a) documenta una divisione sessuale dei luoghi, la foresta per i maschi, il campo per le donne. Su particolari concezioni simboliche dello spazio cfr. anche Pignato 1987. Ricordo inoltre la metafora della terra-umida-madre, in cui il contadino feconda la terra attraverso l'aratura, assimilando l'aratro all'organo genitale (cfr. per esempio M. Eliade, 1989, p. 13), metafora che ho ritrovato applicata anche dai contadini trevigiani (Breda, 1993).

qualche misura "illecito" poiché compiuto da personaggi (il frate e la vedova), che non dovrebbero concorrere sulla scena della sessualità.

L'accento, in questo racconto, è messo anche sulla sinuosità del corso, proprio su quella sinuosità che viene annullata e rettificata dalle bonifiche. L'avvento della bonifica ha toccato proprio un punto nevralgico della simbolizzazione dello spazio: *la rettifica dei corsi d'acqua annulla per sempre la possibilità di questo mito*.

Esaltata nelle opere di idraulica, e rappresentata come uno dei migliori risultati che le opere di bonifica possono compiere, la rettifica dei corsi d'acqua è proposta come immagine positiva della bonifica.[10]

Le interviste raccolte presso i miei informatori mettono sempre in contrasto questa rettifica con la naturalità dei corsi d'acqua. Sono le sinuosità dei fiumi che creano le paludi e quindi gli spazi dove gli uomini della valle possono vivere e lavorare. È ancora la sinuosità a rallentare la corsa delle acque, a trattenerle, cosa fondamentale per l'esistenza della palude, come vedremo nel paragrafo successivo. Infine, è la sinuosità del fiume ad essere il carattere prototipico della classificazione dello spazio, ad essere la caratteristica essenziale, l'essenza del nucleo prototipico della valle. È per questo, quindi, che lo spazio paleogeografico è proprio "il fiume vecchio", quello *sinuoso*, spiazzato da quello rettificato della bonifica (*vedi* paragrafo 9.1). È questo spazio quello che gli uomini della valle che ho incontrato mi invitano a vedere, a ripercorrere cento volte, che descrivono usando ormai quasi solo la memoria, individuando deboli tracce nel paesaggio. Ma soprattutto opponendo la loro cultura della natura ad una cultura diversa, sopraggiunta, che li ha spiazzati. È così comunque che questo spazio paleogeografico del paesaggio e del pensiero rivive ed ha potuto esser trasmesso.

– Èl boschìn confina proprio col Buśatél, perché l Buśatél gh'é mìa àrśini, *l'è un fiume che s'à fatto da solo in mèśo la palude*, perché na volta son ndato co na maestra, e ghe son ndà e gh'era anca l prete chi de San Piero e lu l'à portà la tesi che l Busatél l'à fatto par la comodità de dacquàr par le turbine da dacquàr la campagna, ghe digo "guarda don che lu l se sbaglia, l'è in un errore", perché se i l'ésse fatto, ghe sarìe i àrśeni, giusto?, invece àrśeni ghe n'é mìa, i àrśeni l'é luntàn, i sèra su la palude, ma i é luntan tre quattro sénto, anca mezzo chilometro, *se i l'ésse fatto*

[10] Si veda come emblematica la foto aerea allegata (figura 5), tratta da una pubblicazione del Consorzio di Bonifica, dove si vedono affiancati il vecchio corso sinuoso del fiume ormai interrato a sinistra, e a fianco, il nuovo corso rettilineo.

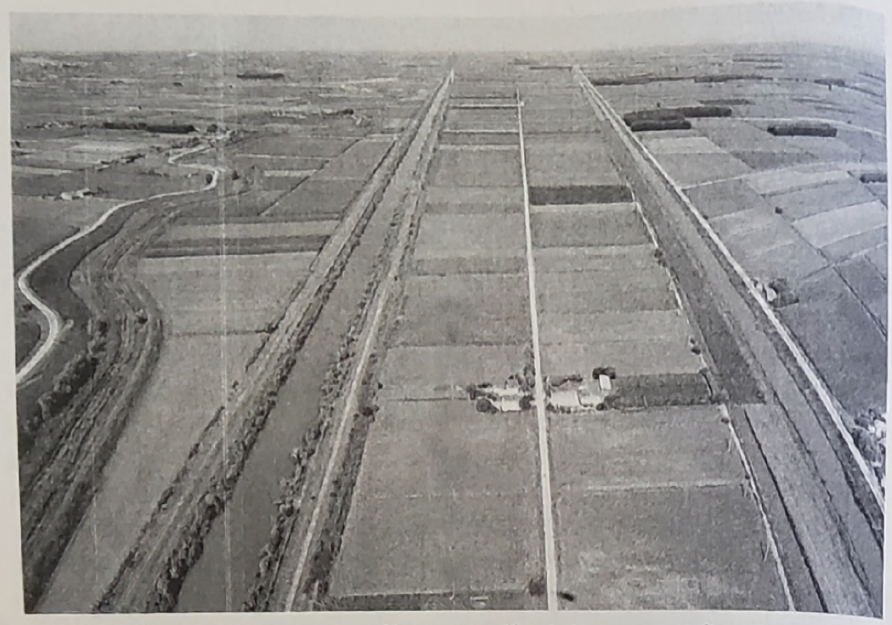


Figura 5. Il Fisero Tartaro Canalbianco, sulla sinistra, con a fianco l'antico alveo, a monte di Torretta Veneta, comune di Legnago. Sulla destra, la Fossa Maestra. Tratta da: G. Morin (a cura), *Il bosco del tartaro,* Consorzio di Bonifica Valli Grandi e Medio Veronese, s.d.

par comodità, tanto digo no i lo varìa mìa fatto co chelle òlte lì, che delle òlte bisogna ndàr in su, po tornàr in śó, se i l'ésse fatto e i l'arìa fatto dritto no? e dalle parte sarìa i àrśeni, la terra che i a fatto èl fosso a la dev'esser, invésse lì a gh'é dei levadìssi diśéma noaltri, se leva la tera, la tera, tutte gréne de erba palustre, de caréza e de cana, e sotto gh'é l vuoto, noaltri ghe diśémo i córi, quando crésse l'acqua lori i se alza, quand la se śbassa lori i se śbassa (Arduino M.).

[– Il *boschìn* confina proprio con il Busatello, perché il Busatello non ha mica argini, è un fiume che si è fatto da solo in mezzo alla palude, perché una volta sono andato con una maestra, ci sono andato e c'era anche il prete qui di S. Pietro e lui ha portato la tesi che il Busatello lo hanno fatto per essere comodo ad adacquare, per le turbine per adacquare la campagna, gli ho detto, guardi don che lei si sbaglia, lei è in un errore, perché se lo avessero costruito, ci sarebbero gli argini, giusto? Invece argini non ce ne sono mica, gli argini sono lontani, chiudono la palude, ma sono lontani anche 3-400, anche mezzo chilometro, se lo avessero fatto per comodità, intanto, dico, non lo avrebbero mica fatto con quelle curve lì, che a volte bisogna andare in su e poi tornare in giù, se lo avessero fatto lo avrebbero fatto dritto, no? E ai lati ci sarebbero gli argini, la terra con cui hanno fatto i fossi deve esserci, invece lì ci sono dei *levadìssi,* diciamo noi, si alza la terra, terra, tutte radici di erba palustre, di carice e canna, e sotto c'è il vuoto, noi li chiamiamo *córi,* quando cresce l'acqua loro si alzano, quando si abbassa loro si abbassano].

– Dal Tion centrale e à l'àrśeno de difesa lì, èl punto pi stretto l'era quel tra la fine de gorétta e l'inizio de le buse, che gh'era na quindesìna de metri, ma in certi punti, nel grando de coréta gh'era 100 metri oltre, la giara gh'era 100 metri, valon era 200... *e lu viagiava in mezzo queste val, essendo fiume s'à fatto per conto suo, vero? Perché se l'é canal te scavi, te fa come vol, ma fiumi de dritti te vedi gnanca un,* special modo quande rivàva in la val, in quanto la val, considerando che s'a fatto chissà quanti anni lì, naturalmente l'acqua la passava, la passava ndó la catava più tenero, *ma quel l'é l vero fiume* (Ido B.).

[– Dal Tione centrale all'argine di difesa, il punto più stretto era quello tra la fine di *goretta* e l'inizio delle *buse,* che c'era una quindicìna di metri, ma in certi punti, nel *grando de coréta* c'erano cento metri e oltre, alla *giara* c'erano cento metri, al *valón* erano 200 ... E lui viaggiava in mezzo a queste valli, essendo fiume si è fatto per conto suo, vero? Perché se è canale si scava, fai come vuoi, ma fiumi di dritti non ne vedi neanche uno, specialmente quando arrivava nella valle, perché la valle, considerando che si è fatta chissà quanti anni fa, naturalmente l'acqua passava, passava dove trovava più tenero, ma quello è il vero fiume].

– Anca dèsso se vede in la val, tra un confinante l'altro, *delle storte che mai,* gh'é anca mezzo chilometro che *gh'é tute storte,* ponte, chelì l'é ancora da anni e anni e anni che *le acque le s'a fatto strada lore,* perché se i vésse fatto lori, i confini i varìe mìa fatti *così storti!* (Primetto).

[– Anche adesso si vede in valle, tra un confine e l'altro, delle curve che mai, c'è anche mezzo chilometro dove ci sono tutte curve, punte, quello lì è ancora da anni e anni e anni che le acque si sono fatte strada loro, perché se lo avessero costruito loro, i confini non li avrebbero mica fatti così storti!].

1.4 "Non è mica terra": lo spazio sfumato

La rappresentazione prototipica dello spazio della valle ha per conseguenza una rappresentazione per sfumature, per differenze di grado, del territorio stesso.[11]

[11] Questo capitolo è dedicato all'etnogeologia, allo studio delle denominazioni e conoscenze locali delle formazioni geologiche. Non conosco moltissimi studi su questa tematica, ma questo lavoro si avvicina all'interessante analisi di Angioni delle conoscenze dei pastori e

Come abbiamo visto nei precedenti paragrafi, il fuoco concettuale della spazializzazione secondo gli uomini della valle con i quali ho svolto la ricerca, è il fiume, in senso stretto, la *val*. Questo nucleo è in diretta opposizione con la concettualizzazione della terra, di quanto cioè è massimamente lontano dalla valle.

– Non è mai andato in campagna a lavorare?
– No no no, *questa è la palude, non è campagna, io la terra non so neanche com'è fatta*, io ho sempre lavorato in palude (Fago C.).

Ma i passaggi dall'una all'altra forma di vita, dal fiume alla terra, non sono una cesura netta, una separazione, un concetto del tipo "tutto o niente". Terra e valle sono i due opposti, i due poli di un *continuum*. E questo *continuum*, questo spazio non di demarcazione ma di passaggio, è lo spazio degli uomini della valle. È lo spazio della loro specificità: loro sono gli specialisti di questo "confine largo", non una linea ma un territorio, uno spazio, uno spazio per confine. Loro sono gli specialisti di tutto quel mondo, forse piccolo e marginale ma minuziosamente conosciuto, che sta tra acqua e terra, tra bagnato e asciutto.

Un elemento del paesaggio, una costruzione dell'uomo, interviene in alcune parti della palude a demarcare con confini precisi lo spazio, separando l'acqua dalla terra in maniera definita e rigida. Sono gli argini le "corazze" della campagna, per "mandar via la palude", come le ha definite un interlocutore (*vedi* testimonianza seguente).

In molti punti è il superamento dell'argine il segno che permette l'"entrata" in valle, la discesa in valle. Dove non ci sono gli argini, è una serie di sfumature, di mescolanze di acqua e di terra che avvia alla valle vera e propria. L'assenza di argini permette l'espandersi delle valli fluviali secondo i ritmi naturali delle piene e delle secche.[12] Questa situazione ha creato di fatto una certa indeterminatezza nei confini delle valli che, hanno visto modificarsi la loro estensione, alternando cicli di maggior estensione con cicli di ritiro dello spazio vallivo. È in questa dinamica che si sono modificati gli spazi di raccolta, di lavoro degli uomini della valle.

dei contadini sardi riguardanti le caratteristiche pedologiche dei terreni, denominati in base alla loro posizione, all'esposizione, all'altitudine, alle pendenze, all'agibilità, all'estensione ecc. Scrive Angioni, "Tutti questi (...) sono criteri tassonomici che, variamente combinati, sono in grado di individuare almeno una cinquantina di tipi di terreno, qualificando così il paesaggio agrario secondo distinzioni ricche e pertinenti" (Angioni, 1986, p. 133-134). La descrizione di queste conoscenze è in Angioni, 1989 e Angioni, 1982.

[12] Lo scarso deflusso delle acque è il motivo principale di lamento per cui si mettono in atto azioni di bonifica: "I canali di scarico si trovano in uno 'stato primitivo'; lamentano 'condizione precaria, viziosità d'andamento e irregolare distribuzione' " (Porisini, 1978, p. 33).

Fin dal 1800 esistevano argini in alcuni punti della campagna, lungo l'articolarsi dei fiumi, ma molte altre campagne ne erano ancora sprovviste, dando così spazio all'espandersi delle valli fluviali secondo i ritmi delle piene delle acque.

Le arginature servono per "mandar via" le valli, le paludi. Sono una "corazza" per difendersi. In questo modo si attribuisce comunque una forza e una potenza alla palude contro la quale si deve combattere, per ottenere l'uniformità dei campi coltivati e la sparizione delle paludi. Paludi forti comunque, potenti, anche se sembrano paesaggi fragili, tanto forti invece che le arginature per legge "devono essere conservate ancora oggi", perché un domani, forse, chissà...[13]

– Sa cos'ha fatto? *Ha fatto delle arginature*, erano 1.500 ettari, 4.500 campi, li ha circondati da argini (...).
– Era tutta palude, ce n'era un pezzetto, la più alta, su 4.500 campi ne avrà, ne coltivava neanche un terzo, 7-800 campi, *gli argini ci sono ancora, per mandar via la palude*.
– Ma ci era riuscito?
– Sì sì, adesso hanno fatto la bonifica generale, ma li coltivava prima della bonifica, ultimamente *mandava fuori l'acqua* con la corrente, con l'energia elettrica (...).
– Però le dighe che lui ha costruito ci sono ancora, non si può distruggerle insomma, argini, dighe, perché possono servire ancora un tempo, non si sa mai (...).
– Presempio il Busatello è stato lui il barone che ha lasciato questo lembo di terreno paludoso perché non riuscivano gli argini a reggere, era tutto palude, fondo dieci metri, sai gli argini li facevano i scariolanti, con le carriole, gli uomini, e qualche mulo, qualche cavallo, portavano su terra per fare gli argini, alti sei, sette metri, per schermare la palude, eh si è fatto una bella corazza lui! (Silvio R.).

[13] Sulla fragilità degli argini artificiali confronta l'esempio portato da Porisini, a proposito di un tentativo fallito di bonifica nel ferrarese: "L'idea di prosciugare isolatamente una valle in mezzo alle altre si è rivelata sbagliata. Le acque circostanti sono filtrate nelle proprietà dell'Aventi a causa della permeabilità deglli argini artificiali. Le tracimazioni e le sorgive dei terreni vicini (alcuni anche più alti di quelli dell'Aventi) hanno fatto fallire l'opera. La palude, costituita quasi soltanto da vegetali più o meno decomposti, si è rivelata molto porosa, e le idrovore dell'Aventi, se hanno aspirato dalla superficie le acque, hanno contribuito a farvele rifluire dalle altre parti". Questo proprietario morirà quasi in miseria, dopo aver speso tutto il suo patrimonio nel tentativo di bonifica. Cfr. Porisini, 1978, p. 20.

Argine voleva dire confine netto, per questa gente di valle. Arginare voleva dire conquistare. Conquista della terra sulla palude, della terra sull'acqua. Un'arginatura significa infatti possibilità di difendere una campagna dalle piene e dai conseguenti straripamenti dei fiumi. Dal punto di vista della valle, un argine significa limitare la naturale possibilità della valle di estendersi. Per la gente di valle un argine significava allora confrontarsi con una organizzazione spaziale diversa, ortogonalmente organizzata e rigidamente fissata: i campi si misurano, si cartografano. Il loro spazio, ai confini si incontrava dunque con lo spazio di "altri": altri pensieri, altri paesaggi.

Prima della costruzione di un argine esiste una contiguità più stretta tra palude e campagna, un'estendersi della prima verso la seconda, una prossimità senza soluzione di continuità, che è sopravvissuta in alcuni punti fino a pochi decenni fa. È per questo motivo che i confini delle valli sono in certo modo *fuzzy*, sono confini indeterminati, incerti che dipendono dall'estendersi di un canneto, dalla conquista della carice sulle altre erbe, dalla stagionalità e dalla piovosità. Ed è con il modificarsi di questi confini che si modifica lo spazio vitale della gente di valle, che segue quindi questa naturalità "sfumata" di confini.

– Ma qualche tocco de terra restéo dentro la palude?

– Ma *terra era fuori della palude* perché la palude *gh'era tutti i àrśeni par tégner su l'acqua*, na volta gh'era tutte turbine, perché l'acqua l'era sempre alta, quando piovéa i campi i ndaśéa sotto allora le turbine butéa fora l'acqua, invésse adesso turbine ghe n'é pì, l'é questa ancora, ma l prossimo anno… (Lino F.)

[– Ma qualche pezzo di terra rimaneva dentro la palude?

– Ma la terra era fuori della palude perché la palude, c'erano tutti gli argini per tenere su l'acqua, una volta c'erano le turbine, perché l'acqua era sempre alta, quando pioveva i campi andavano sotto, allora le turbine buttavano fuori l'acqua, invece adesso turbine non ce ne sono più, c'è ancora questa, ma il prossimo anno…].

Agli estremi, dunque, l'opposizione terra ed acqua, terra e valle, cioè palude. Palude che è sempre soggetta, comunque, a essere trasformata in terra, in una campagna a disposizione dell'agricoltore:

– La sente che chi l'é ciamà l porto? perché na volta, lì proprio lì che dèsso no ghé pi gnénte, sarà proprio un fossetìn, ma lì gh'era un fosso grando, a gh'era tute barche lì.

– A vegnéimo lì noaltri co la barca, chéle case lì lora no gh'era mìa chéle case lì, la tacàvene lì a la strada e po vegnéne a casa a pié, gh'era na stradèla lì, noaltri sempre stà chi, noaltri, sempre chi.

– Adesso tuta tera, tute panòce (Bruno M. e moglie).

[– Sente che qui è chiamato il porto? Perché una volta, lì proprio lì dove adesso non c'è più niente, c'è solo un fossetto, ma lì c'era un fosso grande, c'erano tutte barche lì.

– Noi venivamo lì con la barca, quelle case lì a quel tempo non c'erano mica quelle case lì, (la barca) la attaccavamo lì alla strada e poi venivamo a casa a piedi, c'era una stradina lì, noi abbiamo abitato sempre qui noi, sempre qui.

– Adesso tutta terra, tutte pannocchie].

La valle comprende la zona d'acqua vera e propria, il fiume, come ho detto ampiamente, ma si estende anche in larghezza ed in profondità. In larghezza la valle si estende soprattutto verso la *terra bassa*, una terra "che va sotto acqua" una o più volte all'anno, una terra facilmente inondabile. La *terra alta* invece, per opposizione, è quella che, pur essendo vicina alla palude, non è inondabile, che non teme quindi le tracimazioni dei fiumi e l'espandersi della palude a spese della terra [14].

– In tée val l'acqua coréa o no?

– Beh, chi presempio, *l'acqua la ndaśéa, lenta ma la ndaśéa*, la entrava da laśó in fondo e là l'é sempre sta l'uscita, adesso l'é l Canalbianco e prima ancora gh'era n'altro cào che l'era ciamà fosséta, quela dopo l'é nda delusa perché i a fato l Canalbianco, che dèsso se ghén trova ancora un tòco da l'altra parte (Primetto).

[– Nelle valli l'acqua correva o no?

– Beh, qui per esempio l'acqua andava, lenta ma andava, entrava da laggiù in fondo e là c'è sempre stata l'uscita, adesso c'è il Canalbianco e prima ancora c'era un altro ramo di fiume che era chiamato *fosséta*, poi quella è andata delusa perché hanno fatto il Canalbianco, che adesso se ne trova ancora un pezzo dall'altra parte].

– A gh'é l Mincio che *tira fòra l'acqua* da le val là, e po *i cài d'acqua i è stéi tuti ridoti, da na volta, tutti!*

– Ma l Mincio come fàeo cavàr fòra l'acqua?

[14] Sulla storia delle inondazioni causate dall'Adige cfr. Sambugaro, Santi, 1996.

– Beh dèsso là no savaréa, ò mìa pratica, là, tuto longo l cao del Mincio, come l nassa, dove l va finìr, comunque *che l sìe un cao de acqua che tira fòra tanta acqua quéa sì* (Primetto).

[– C'è il Mincio che tira fuori l'acqua della valle là, e poi i rami di fiumi sono stati tutti ridotti, rispetto a una volta,tutti!
– Ma il Mincio come fa a tirare fuori l'acqua?
– Beh adesso non saprei, non ho pratica, là, tutto lungo il ramo del Mincio, come nasce, dove va a finire, comunque che sia un ramo d'acqua che tira fuori tanta acqua quello sì].

Alternati alle terre basse sono i *dossi*, dei quali parlerò ancora nel paragrafo successivo, confrontandoli con alcuni dati di tipo archeologico. I dossi sono lì dove "è un po' alto", dove si coltiva, a rischio di perdere il raccolto, dove si costruiscono i casoni o qualche abitazione più consistente. A volte di questo spazio gli informatori hanno parlato in maniera vaga, ma rimane ugualmente interessante, a mio avviso, la dinamica sempre attiva e produttiva di conoscenze, tra gli spazi alti della terra e quelli bassi dell'acqua:

– Dèsso qua, sto cantón qua era quasi tutta acqua, *gh'era dele isolete, èl resto acqua*, ecco, se metéva i bartavèi, anca lungo l'argine (Primetto).

[– Adesso qua, questo angolo qua, era quasi tutta acqua, c'erano delle isolette, il resto acqua, ecco, si mettevano i bertovelli, anche lungo l'argine].

Via via che ci si allontana dalla palude, la terra viene definita "resistente", *al suto*, cioè all'asciutto sicuro, non a rischio di invasioni da parte dell'acqua. È questo il dominio dei campi.

I campi che possono essere naturalmente allagati, dove non si coltiva, ma si approfitta di un raccolto aleatorio ma pur possibile (per esempio, in questo caso, il legname), sono definiti *restàre:*

– Poi una *restàra*, un tòco de tera che i le coltivàva mìa, ma gh'era de le piante (...) lì ne la restara gh'era piantà delle pioppe pégne, dei olmi, dei rovigòti, anca dei salici ... *tera sogèta a l'umidità de l'acqua de più* ... l'unica roba era quela lì de *lassàrla incolta* e dopo du, tre anni se racoliéa la legna (Ido B.).

[– Poi una *restàra*, un pezzo di terra che non coltivavano mica, ma c'erano delle piante (...) lì nella *restàra* erano piantati dei pioppi, degli olmi, dei *rovigòti*, anche dei salici ... terra soggetta all'umidità dell'acqua di più... l'unica cosa era di lasciarla incolta, e dopo 2-3 anni si raccoglieva la legna].

Gli spazi invece "abbastanza" asciutti, ma ugualmente limitati come produttività, erano le *pradìne*, italianizzate anche come "praterie" da un'informatrice, presenti soprattutto nel territorio mantovano. Il terreno era asciutto in alcuni periodi dell'anno, ma vi cresceva solo la carice, tipica pianta di palude.

– E ghe n'èreo dei posti dove che cresséa la caréẓa e l'era sut sóte? Tipo un prato ma co la caréẓa insomma?
– No no, chi da noaltri nó l'é, sa dove che l'é chéle robe lì? *Le pradìne* ièra a Mantova, sul lago, le pradìne, che le cominciava da la bassa e le vegnìva su l'alto, lì gh'era *le pradìne de caréẓa* che le restava anca sute, cioè gh'era l'acqua magari quande che vegnéa l'aluvión, ma dopo quando la se racogliéa l'era suta insomma, perché *a Rivalta se faśéa le fégne, ma gh'era dele matine che te ndaśéi là e l'acqua le véa portàde via*, perché lì l'é un colpo l'acqua vegner tre metri, eh, mamma cara, èl Mincio riesséa mìa scaricàr tuta l'acqua dal Garda, ... te ndaśéi là, te ndaśéi casa la sera, te ligava caréẓa, te véi fato le to mòte là, a te ndaśéi là la matina la véa bèl e portà via tutto, l'era pericoloso par quel, chi invésse quande se vedéa che piovéa *ormai ghe sémo dentro*, te vét che la séta crésser allora assémo lì, allora te cominciavi a portàr via, ghe voléva insoma vegnér, invésse là no, portava via tuto, era vér dée paure ndar là a racoglier caréẓa (Arduino M.).

[– E c'erano dei posti dove cresceva la carice ed era asciutto sotto? Tipo un prato ma con la carice insomma?
– No no, qui da noi no, è, sa dove ci sono quelle cose lì? Le *pradìne* erano a Mantova, sul lago, le *pradìne*, che cominciavano dalla terra bassa e venivano su in alto, lì c'erano le *pradìne* di carice che rimanevano anche asciutte, cioè c'era l'acqua magari quando c'era l'alluvione, ma poi quando si raccoglieva era asciutta insomma, perché a Rivalta si facevano i mucchi, ma c'erano delle mattine che andavi là e l'acqua li aveva portati via, perché lì è un colpo che l'acqua venga di tre metri, eh mamma cara, il Mincio non riusciva mica a scaricare tutta l'acqua dal Garda... andavi lì, andavi a casa la sera, legavi la carice, avevi fatto i tuoi mucchi là, ci andavi la mattina e aveva già portato via tutto, era pericoloso per quello, qui invece quando si vedeva che pioveva, ormai ci siamo dentro, vedi che comincia crescere, allora lasciamo lì, allora cominciavamo a portare via, ci impiegava insomma a venire, invece là no, portava via tutto, c'era da avere delle paure ad andare a raccogliere carice là].

Dentro alla valle vi sono delle formazioni naturalistiche estremamente particolari e minuziosamente nominate.

I *córi*, innanzitutto, definiti come *val che se lèva*, "la valle che si alza", i *levadìthi* ("levaticci") sempre asciutta sopra, ma immersa nell'ac-

qua.[15] Sono pezzi di valle non ancorata al fondo, e quindi galleggiante, dove torba e terra sono tenute insieme dal fitto radicamento delle piante di palude che rimane quindi immerso nell'acqua. L'acqua vi scorre sotto, quindi, con effetti ecologici particolari (per esempio una temperatura più alta, la crescita di canne "all'asciutto") sfruttati dai pescatori per le loro attività. Essi sono anche oggetto di particolari interventi: secondo i miei interlocutori i *córi* vanno tagliati, spezzati ed avviati verso la corrente quando si incagliano nella palude ed ostruiscono i passaggi ai pescatori.

– Gh'é dei posti che se ghe va anca se l'é l'acqua alta, perché *a gh'é dei posti che la val la va mìa in l'acqua gnanca se va l'acqua alta*, védela la casa, gh'é dei posti che ... anca lì al Busatèl, perché *a ié vale che quand crésse l'acqua la se léva*, la se alza, ghe ciamén *córi, córi*, anca qua, dopo le se léva, soto l'é come sta tavola qua, sotto se passa, capita delle volte delle piene, la crésse, in de quei posti lì se alsa la vale, invésse in de altri posti gnénte, perché le e proprio tacàde a la val più solida, come che i véa de le vali sòlide, qua vegnéa acqua alta e ndéa proprio sóto, pa un metro, du, proprio sóto, invésse là la resta sempre a galla, e gh'é dei posti che la se move anca, la se move come questa tavola qua! che òn bu tacarla, perché la inciampava tutto *l càvo*, tutto l Busatèl, se passava gnanca co la barca, lora mì son ndà là col fil de fèro, co dei picóni, pianté uno qua uno qua, col fil de fèr l'ho tirada, perché la inciampava, l'ho tirada in modo che se passa

[15] Su queste formazioni torbose, tipiche degli ambienti paludosi, ci sono molti studi agronomici. Essi rivestono anche un interesse economico, poiché queste ampie zone torbose potevano in alcune zone essere date in affitto a particolari condizioni. Documenta Cazzola che alla fine del secolo XVIII ad Adria e Cavarzere i proprietari di valli potevano affidate a chi ne faceva richiesta le *cuòre* con il compito di *zuppinare e zapponare* i terreni paludosi, "in cambio del lavoro di estirpazione delle radici di canna e di giunco (zuppine) e di rompitura con la zappa di questi particolari terreni (zapponare), i proprietari anticipavano al lavoratore la semente di granoturco e il diritto di trattenere due terzi del raccolto ottenuto, al netto della semente che andava restituita. Questa forma di coltivazione aveva un carattere chiaramente aleatorio, dal momento che si calcolava che fosse possibile ottenere raccolti pieni di granoturco, in media, solo tre anni su dieci" (Cazzola, 1996, p. 245-246). Filippi per la nostra zona di ricerca riporta la testimonianza di coltivazione di mais in spazi vallivi (Filippi, 1984, p. 186-187). Sempre Filippi interpreta il termine *córa* come "fanghiglia con o senza resti vegetali che si trova sul fondo dei fossi e dei luoghi paludosi" (Filippi, 1984, p. 216), mentre Chiappa riferendosi alla toponomastica veneta di D. Olivieri (*Toponomastica veneta*, Venezia-Roma, 1996, p. 99) definisce le *cuora* come "cotica di terreno fitogeno" e porta tre testimonianze risalenti al 1173 (pergamena conservata all'Archivio Comunale di Verona) di pescatori che narrano di *cora* galleggianti, sui quali essi camminano, ma che impediscono anche il transito e rendono difficile la pesca. Per pescare quindi, si provvedeva ad aprirsi degli accessi, cioè a *frangere cora* (Chiappa, 1998, p. 20). Si confronti anche Bianchi, che cita coltivazioni di mais su terreno di *cuore*, e illustra i problemi agronomici legati alla loro coltivazione (Bianchi, 1989, p. 477).

co la barca, dopo ghe n'era un pi vanti ma quel là no son mìa sta bón de moverlo, bisognéa eser sta in tri o quattro, quei i l'à tiré quei de le Piane, perché se nò quand i bruśáva l fógo l passava de qua, perché l travesàva tutto *l cavo*, capìssea?

– Ah, ma l'era grando allora.

– Sì, sarà stà grando pressappoco come questa casa qua, vinti metri quadri, capìssea? Ecco, lì in de chìi posti lì, quand l'é stà bonifiché le a bu un calo de un metro, le cala, perché l'é tutta roba de radìśe, tutta roba de *gréna*, chéla lì la sparisse tutta, lavorandola, arandola, in tri, quattro anni, *gh'é de la vale che la ga da consumarse ecco, no l'é mìa terra*, dopo, ndando bas se cata la terra, quella sotto, più a basso, a siti mezzo metro, a siti un metro, lavorando, siccome ogni anno se seminava e la va lavorà, o co l'aratro o co altri atréssi, *fin che la va che la se consuma* (Primetto).

[– Ci sono dei posti che ci si va anche se l'acqua è alta, perché ci sono dei posti dove la valle non va mica in acqua, neanche se ci va l'acqua alta, vede la casa, ci sono dei posti che... Anche lì al Busatello, perché sono valli che quando cresce l'acqua si alzano, si alzano, noi li chiamiamo *córi, córi*, anche qua, poi si levano, sotto è come questa tavola qui, sotto si passa, capitano a volte delle piene, cresce, in quei posti lì si alza la valle, invece in altri posti niente, perché sono proprio attaccate alla valle più solida, come avevano alcune valli solide, qua veniva l'acqua alta e andava proprio sotto, per un metro due proprio sotto, invece là resta sempre a galla, ci sono dei posti che si muove anche! Si muove come questa tavola qua, che abbiamo dovuto attaccarla, perché inciampava tutto il fiume, tutto il Busatello, non si passava neanche con la barca, allora io sono andato là con il filo di ferro, con dei picconi, ne ho piantato uno qua uno là, con il filo di ferro l'ho tirata, perché ostruiva, l'ho tirata in modo che si passi con la barca, poi ce n'era uno più avanti, ma quello non sono stato capace di muoverlo, bisognava essere stati in tre o quattro, quello l'hanno tirato quelli delle Piane, perché altrimenti quando bruciavano il fuoco passava di qua, perché attraversava tutto il fiume, capisce?

– Ah, ma era grande allora.

– Sì, sarà stato grande pressappoco come questa casa qui, 20 metri quadri, capisce? Ecco, lì in quei posti lì, quando ci sono state le bonifiche c'è stato un calo di un metro, calano, perché è tutta roba di radici, tutta roba di *gréna*, quella sparisce tutta, lavorandola, arandola, in tre-quattro anni, c'è della valle che deve consumarsi, ecco, non è mica terra, poi andando in basso si trova la terra, quella sotto, più in basso, in certi posti a mezzo metro, in altri a un metro, lavorando, siccome ogni anno si seminava e va lavorata, o con l'aratro o con altri attrezzi, finché succede che si consuma].

– *Èl Busatèl èl ghéa essendo ricco propio de córi all'esterno, i córi l'é sogèto a levarse e anca a stacarse*, allora quando se stacava un de chéi córi lì, dopo l

ndaśéa śó co l'acqua ..., a gh'era anca de le stretòe, e là l se fermava, alora i pescadóri ghe faśéa mìa comodo perché i véa da passàr da de lì e i ghéa un tòco da traghetàr da chi a lì, alora co le sìte ndaśéne là, verśéne e l faśéne ndàr via, faśéa tre-quattro tòch, èl ndaśéa oh, ndaśéa dó! Fin ultimamente vén vùo ancora dei problemi, come digo ò fato ora anca mi, pi volte, de ndàr de taiàr qualchedún, che tante volte no te faśéi mía ora fin che era l'acqua alta, alora te socombevi in tel traghetàr la barca, ma te preparavi in tel fratempo taià, tuto l tòco, come che capitava la piena, che la vegnéa tre-quattro volte l'anno, allora bastava móverlo col remo, i se infilava lori co l'acqua! I ndaśéa via, e lora véne via libera noaltri, tutte robe che te impari standoghe dentro! (Ido B.).

[– Il Busatello aveva, essendo proprio ricco di *córi* all'esterno, i *córi* tendono a levarsi e anche a staccarsi, allora quando si staccava uno di quei *córi* lì, poi andava giù con l'acqua, c'erano anche delle strettoie, e là si fermava, allora ai pescatori non faceva mica comodo perché avevano da passare di lì e avevano un pezzo da traghettare da qui a lì, allora con le vanghe a punta andavamo là, aprivamo e lo facevamo andar via, facevamo tre, quattro pezzi e andava oh andava giù... Fino a recentemente abbiamo avuto anche dei problemi lì, come le dico ho fatto in tempo anch'io, più volte, ad andare a tagliarne qualcuno, che tante volte non facevi mica in tempo, fin che c'era l'acqua alta, e allora dovevi soccombere nel traghettare la barca, ma nel frattempo lo preparavi tagliato, tutto il pezzo, appena capitava la piena, che veniva tre-quattro volte all'anno, allora bastava muoverlo con il remo, e loro si infilavano con l'acqua! andavano via, e allora avevamo via libera noi, tutte cose che impari standoci dentro!].

– Sul *córo ndó l'acqua la gh'é mai, sul córo la sorbe sol da de sotto*, èl córo i era apesamenti de tera, *cresséa l'acqua se alzava anca lù, la calava e l se sbassàva*, e là vegnéa fòra de le cane grosse così, ciòsse, se podéa pestàrghe dòs che le se rompéa mìa! (Ido B.).

[– Sul *córo* dove l'acqua non c'è mai, sul *córo* [la canna] assorbe da sotto, il *córo* erano appezzamenti d terra, cresceva l'acqua, si alzava anche lui, calava e si abbassava, e là crescevano delle canne grosse così, forti, si poteva pestarle e non si rompevano mica!].

Sempre interni alla palude sono gli *zuli* (sing. *zul*), particolarissime formazioni di palude, cespi di radici di carice che si innalzano come tanti cumuli, come monticoli, dal fondo umido di palude (figura 6). Essi rappresentano forse la formazione più tipica ed originale della palude, dandole un aspetto assai caratteristico.

Tra gli *zuli* ci si cammina durante la raccolta, o alzando molto le ginocchia, per scavalcare i monticoli, o (più raramente) camminandoci "sopra", come sugli spazi neri di una scacchiera. La prima delle fotografie

della raccolta della carice mostra Lino F. che si inoltra tra gli zuli con andatura particolare, per adattarsi a queste formazioni vegetali (*vedi* figura 4a).

Se gli *zuli* sono diradati e distanziati può formarsi una *laghìna*, uno spazio cioè che viene occupato prevalentemente dall'acqua, una specie di piccolissimo lago appunto, come dice la parola.

– Lì è più bassa come palude e l'acqua è sempre un po' stagnante, rimane, perché è più bassa, ristagna tutto il tempo dell'anno, allora diventa scura la canna (Marco M.).

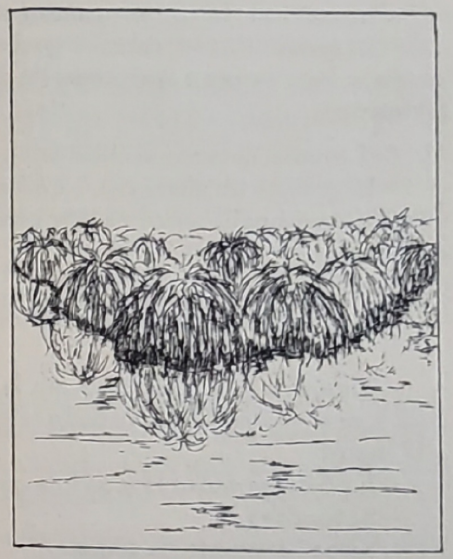


Figura 6. Gli *zuli*, cespi radicali della carice che danno una caratteristica struttura alla palude (disegno a china di Cinzia Breda).

Se le *laghine* sono grandi, o se in mezzo al fiume si dirada la vegetazione troviamo le *s-ciaràne*, aperture dell'acqua, spazi dell'acqua conquistati alle radici e alla vegetazione. Se l'acqua si fa anche fonda allora si hanno gli *sguazzi*, o i *ciàri*, o i *larghi*, dove si mettevano gli appostamenti fissi per la caccia.

Se l'apertura, anche visuale, dell'acqua è ancora maggiore, allora si trova un *grando*. *Grando dei córi, grando del Casìn*, sono alcuni esempi di questi spazi generici ai quali viene assegnata una specificazione derivante dal nome dei proprietari di quel pezzo di valle (quelli del *Casìn*) o da altre caratteristiche particolari del luogo (i *córi*).

– C'erano tre posti fissi, per caccia, e là c'era *un rotondo grande di acqua* con le anitre (Primetto).

Il radicamento di carice e canna, con le loro formazioni a *córo* o a *zul*, dà origine a particolari formazioni dette *gréne* (sing. *gréna*), formazioni radicali degli elementi vegetali vivi, che precedono la formazione della torba, che avviene con la fossilizzazione degli elementi vegetali.

– Torba l'é *gréne* già smarcìde (Ido B.).

[– Torba sono radici già marcite].

– Le radìše de la cana se ciaméa *gréne* o no?
– La *gréna* l'é naltra roba, l'é quel dove nasse la caréza, pól èsserghe cana e caréza, e buta caréza e anca cana, l'é sempre l stesso terén, no cambia gnénte (Primetto).

[– Le radici di canna si chiamano *gréne* o no?
– La *gréna* è un'altra cosa, è quella dove nasce la carice, può esserci canna e carice, e germoglia carice e anche canna, è sempre lo stesso terreno, non cambia niente].

Sotto la palude si trova il *valinón*:

– *Valinón* a l'é pussé, na specie, la sé chel filóšo là, come l códego, ecco... anca lì, se se va sotto lì un pochetìn la cata chela lì, anca lì al ponte, i à catà l saldo a 17 metri!
– E pó dal ponte in là se sa mìa quante? i a fato.
– Se fondava.
– Sotto l'é sempre sta acqua.
– Tuta torba gh'é soto lì, la buta fora de le parti.
– Là la sa mìa ncóra ndà proprio sul fermo, lora l stradón èl cede (Bruno M. e moglie).

[– Valinón è più, una specie, sa quella cosa filante là, come il *códego*, ecco... Anche lì, se si va sotto lì un pochino trova quella cosa lì, anche lì al ponte, hanno trovato la parte solida a 17 metri!
– E poi dal ponte in là non si sa mica quante? hanno fatto.
– Si sprofondava.
– Sotto c'è sempre stata acqua.
– Tutta torba c'è sotto lì, e butta fuori dalle parti.
– Lì non è mica arrivata proprio ancora sul solido, allora lo stradone cede].

Sul fondale degli spazi occupati dall'acqua si può trovare invece una formazione fangosa, detta la *córa*, (da non confondere con i *córi* precedentemente nominati):

– I ghéa, i tira via tuta l'acqua e gh'era i òmeni che ghéa le cassóne che sarìe come una scarpa de legno, se ndaśéa dentro co i stivài ma par protègerse dal fredo che faśéa durante l'inverno, lora i véa ste cassóne fin chi, de legno, la gamba, tutta quadrata quela, insomma la podéa andarghe dentro co i stivài, na roba grossa insomma, fin chi, perché dopo se sfonda, de córa, perché sotto gh'é *la córa*, e co le vanghe, coi badili e butava su *la cora*, l deposito che fa l'acqua sotto, quel nero, *se ciamàva córa*, e le butava su co i badili ... e quande i véa cavà l'acqua, lora gh'era l pésse lì che vegnéa de sora via (signora di San Pietro in Valle).

[– Avevano, tiravano via tutta l'acqua e c'erano gli uomini che avevano le *cassóne*, che sarebbero come delle scarpe di legno, si andava dentro con gli stivali, ma per proteggersi dal freddo che faceva durante l'inverno, allora avevano questa *cassóne* fino a qui, di legno, la gamba, tutta quadrata quella, insomma poteva andarci dentro con gli stivali, una cosa grossa insomma, fino a qui, perché poi si sprofonda, di fango, perché sotto c'è la *córa*, e con le vanghe con i badili si buttava su la *córa*, il deposito che fa sotto, quello nero, si chiamava *córa*, e la buttavano su con i badili... e quando avevano tolto l'acqua, allora c'era il pesce che veniva a galla].

– Ndaśéne l'inverno a tenche, perché pescàvene fondo, perché la tenca la va in la tera, a l'inverno *la se incóra* diśémo noaltri, che *l'é tendarìna sta córa*, e la resta sol co la bochina lì, e lora se pesca fondi, se tira su la córa, e lì in mèzo se tira su anca la tenca, tenca e barbo (Arduino M.).

[– Andavamo d'inverno a tinche, perché pescavamo fondo, perché la tinca va nella terra, l'inverno si *incóra* diciamo noi, che è tenera questa *córa*, e resta solo con la bocca lì, e allora si pesca fondi, si tira su la *córa*, e lì in mezzo si tira su anche la tinca, tinca e barbo].

In profondità dunque, e sotto l'acqua, si trovano la *córa*, il *valinón*, la *sabiòla*, una sabbia sottile e chiara, e solo dopo la terra, èl *fermo, èl saldo*, l'approdo a qualcosa di solido, come ben sanno queste popolazioni che durante la bonifica hanno visto la valle continuare ad abbassarsi per anni, per vari metri (anche 3-4 metri in alcune valli), rispetto all'altimetria precedente e a quella limitrofa delle zone di campagna.[16]

La terra ottenuta dalla bonifica è quindi di nuovo terra bassa, sul piano di campagna, è *terra nera* per la presenza della torba, o rossiccia per la presenza del *valinón*. Complessivamente è definita *terra soléva*, cioè leggera, non pesante.

– I à comincià co *la tera nera*, a farla indó che i à bonificà, ndó che era la palude, po i à capì che l'é tropo soléva chéla tera lì, l'anguria la vegnéa grossa, ghe vol *la tera argilosa, e anca péša*, tiràda ben, fata ben, lì la vegnéa tante ma tute picolete, le vegnéa *ne la tera nera* le vegnéa prima, *tera nera l'é più calda de chelal-*

[16] Sui problemi di abbassamento dei terreni e delle falde, sui rischi legati alle bonifiche, sulle alluvioni conseguenti e sui problemi idraulici e agronomici confronta Bianchi, 1989.

tra, alora i tentava chél, perché vegnéndo prima che ghe sìe tanta produsión, èl presso l'era più alto, i sfrutàva l'ocasión, parché l primo, i ndaśéa de invidie ci taiàva prima, cioè ci le ghe vegnéa madure prima, invidiosi un par l'altro de èssar i primi, ognuno voléa èssa primo, magari tri quintài, ma prima! (Arduino M.).

[– Hanno cominciato con la terra nera, a coltivare dove avevano bonificato, dove era palude, poi hanno capito che è troppo leggera quella terra lì, l'anguria veniva grossa, ci vuole la terra argillosa e anche pesante, tirata bene, fatta bene, lì venivano tante ma tutte piccole, venivano nella terra nera venivano prima, terra nera è più calda dell'altra, allora tentavano quello, perché venendo prima che ci sia tanta produzione, il prezzo era più alto, sfruttavano l'occasione, perché il primo, funzionavano ad invidia, chi tagliava prima, cioè a chi venivano mature prima, invidiosi uno dell'altro per essere i primi, ognuno voleva essere primo, magari tre quintali ma primo!].

Essa è inoltre *fredda*, prima di essere bonificata, cioè lavorata (ma è pur sempre più calda della terra argillosa, definita a volte *terra cattiva*) e la si *scalda* arandola, cioè aprendola, rivoltandola e quindi esponendola al sole, ad asciugarsi.

– E là èreo terra o?

– La resùlta era da semina, terra bona, *i primi anni l'era fredda*, perché l'à mai ciapà sol, ma dopo pian pian oh se fa de raccolti adesso.

– E la terra de palude èrea fredda anca quela?

– *No, la fa presto scaldarse, tera ciàra, terra mìa dura soffice, come questa, quéa là l'é tera… tera soléva, diśéma, ecco terra leggera leggerissima, buona da lavoràr, perché là se pól lavoràr anche con quattro, cinque aratri* e l tratór fa mìa fadiga, perché l'è tera tanto leggera ecco, e anca da lavoràr l'é sempre moleśina, invésse questa se piove guai andarghe dentro perché la devénta dura come come come l sasso ecco, qua là invésse l'é sempre bóna da lavoràr e se fa tanto raccolto, perché lì se ti dacqua du volte, là niente, la patìsse mìa la suta, invésse questa la fa i crepi, *tera forte*, ma soggetta alla suta assé, e quella lì de palude vién su tanta erba, quella sì, ma l'é più ricca de sostanse, èl racolto se fa tanto de più.

– E quando l'é stat bonifica éo restà terra compagna o éa cambiada?

– No, l'é calàda assé, ma l'é sempre terra nera.

– E se se scava sotto sempre terra nera?

– No, sala sa la trova a na certa fondéssa? *Èl valinón*, sala cosa che l'é?

– No.

– Sala còssa che l'é la torba?

– Sì.

– Èl valinón l'é na specie de torba, l'é giàlo, l'é piú, chél buta fora, se l'é chel lì che se trova co l'aratro, a l'é acido, l raccolto no vien mìa, *perché l buta fora*

l'acqua acida ecco, èl valinón, invésse la torba no, lì la torba ecco ndé che l'é tanta torba la patisse la sutta, la se secca, perché mi ho visto brusàr anca, sss, sì, l'é tuta na retina fissa la torba, l'é tuta fóie raiśe de erba de paludi, tutta compressada là e se la se secca, se i la sposta al sól, col séco, quée raìs là, mìa che le faga la fiamma, ma la sèta ndàr, la sèta brusàr, come na sigaretta, la fa mìa fiamma, ma la sèta brusàr, l'é fatta cusì, l'é molto utile par i fiori, misiàda co altra terra, pal racolto, ma se l'è pura torba se fa niente, l'é soggetta sugarse.

– Ma appena appena bonificà, se un ndéa là co l'aratro, trovéo subito sotto?

– No no, pena bonificà s'à sugà, li s'à sugà, col Tión che i à fato lì s'à sugà la palude, ma lì vegnéa su ancora la canna, perché dopo per bonificàr bisogna far ogni 40 metri un foséto.

– Perché ogni 40 metri?

– Perché se no se sugava mìa! allora vegnéa fatto le piane… na volta fatto quei lavori lì allora i à comincià móverla, l'é leggera, par sugarla, perché lì gh'era oltre tutte radiśe de càna, tutte grosse cussìta, mìa radìs de legno, l'é roba che se rompe facilmente, gh'era anca i zuli de caréza, gh'era tutte chéle teste lì, in messo ala cana, gh'era quel che gh'era, noaltri ghe diśéne la laghìna, dunque era pura cana, noaltri faśéne nozze, perché faśéne tanti fassi, invésse ndó che gh'era quei zuli lì a gh'era caréza e allora bisogna butarla fóra par ligàr èl fàssio, perché l fàssio ghe voléa nétto, no ghe voéa mìa erba dentro, e lora gh'era anca chìi lì, e lora l sol dopo, movendo, i s'à disintegrà. Perché anca se i voésse bonificàr quéa palude lì sarìe na stupidàda, co l Canal che i à fatto a gh'é un diślivèl de sette, otto, diéśe metri, se i volésse *molàrla śó* lì la palude del Busatèl, l'é un attimo, basta che i vèrśe lì e l'é bel e sutta diséma ecco, in du tri anni i pól seminàr, i primi anni i le lavora, i le suga, i *le scalda*, in do tri anni i pól seminàr. Co i à deciso de bonificàr, lì l'é restada lì dìi anni, che mi ndaśée catàrme su de la canna par conto mio, specialmente in tel Tión vècio, quel che l'é restà, perché l'è stà stupà dopo che i à pensà de bonificàr. Quand i à tacà bonificàr i ghe le daśéa in man a dele gente che ghéa i atréssi, cioè macchinari, scavadori, chela roba lì, e i ghe le daśéa par tri anni, lori i se le bonificava a spese sue e per tri anni seminava lori, quel che vegnìva fóra l'era suo.

– Purché bonificassero?

– Sì, e in chel modo lì l'é stà bonificà, ma l'é restada incolta prima, l'é restada lì, l'a fat ora sugarse ben, dopo i a cominsià moverla, perché se la se move mìa, ntanto *ghe resta tutta la palude, vien su sempre chel canelìn, magro* ma l séita vegnér su, perché la canna la vien su nca in campagna diśéma, in te un fosso in campagna o che vien su la pavéra, o che vien su la caréza o che vien su qualche *canèl*, in te chela strada lì a ghe né de chéle boàde che vien su canna, se vede che gh'é proprio le semense in del terreno insomma, vien su chéle robe lì, caréza po! Anca l Tión novo, pena che i là fatto, i à fatto la banchina e po l'argine, in chela banchina lì in petto ndó ch'era le paludi, mi ndaśéa taiàr la canna, l'era fissa cusìta, vegnìa su della canna che l'era un spet-

tacolo, bellissima, netta pulita sensa erba, dopo invésse i l'à ultimà e lora i l'a destolte, ma fin a tre, quattro anni fa mi son sempre ndà catàrmene su, e dèsso vò catàrmene su per uso mio, farme delle arelìne, calcòssa, se semino, mi me la fago sempre (Arduino M.).

[– E là era terra o?

– Il risultato era da semina, terra buona, i primi anni era fredda, perché non ha mai preso il sole, ma poi piano a piano oh si fanno dei raccolti adesso.

– E la terra di palude era fredda anche quella?

– No, fa presto a scaldarsi, terra rada, terra mica dura, soffice come questa, quella è terra... terra *soléva* diciamo, ecco, terra leggera, leggerissima, buona da lavorare, perché lì si può lavorare anche con 4-5 aratri e il trattore non fa fatica, perché è terra tanto leggera ecco, e anche da lavorare è sempre morbida, invece questa se piove guai andarci dentro perché diventa dura come come come il sasso ecco, quella invece è sempre buona da lavorare e si fa tanto raccolto, perché se lì irrighi due volte, là niente, non patisce mica il secco, invece questa qui fa le crepe, terra forte, ma soggetta alla siccità assai, e in quella lì di palude cresce tanta erba, quello sì, ma è più ricca di sostanze, il raccolto si fa molto di più.

– E quando hanno bonificato è rimasta terra uguale o è cambiata?

– No, è calata assai, ma è rimasta sempre terra nera.

– E se si scava sotto sempre terra nera?

– No, sa cosa trova ad una certa profondità? Il *valinón*, sa cos'è?

– No.

– Sa cos'è la torba?

– Sì.

– Il *valinón* è una specie di torba, è giallo, e "butta fuori", se è quello che si trova con l'aratro è acido, il raccolto non viene mica, perché butta fuori acqua acida ecco, il *valinón*, invece la torba no, la torba ecco dove c'è tanta torba patisce il secco, si secca, perché io l'ho vista bruciare anche, sss, sì, è tutta una retina fitta la torba, è tutta foglie, radici e erbe di palude, tutta compressa e se si secca, se la spostano al sole, con il secco, quella radici là, non è che faccia una fiamma, ma continua ad andare, continua a bruciare, come una sigaretta, non fa mica fiamma, ma continua a bruciare, è fatta così, è molto utile per i fiori, mescolata ad altra terra, per il raccolto, ma se è pura torba non si fa niente, è solita asciugarsi.

– Ma appena bonificato, se uno andava con l'aratro, trovava subito sotto?

– No no, appena bonificato si è asciugato, si è asciugato, con il Tione che hanno fatto lì si è asciugata la palude, ma lì veniva ancora su la canna, perché poi per bonificare bisogna fare ogni 40 metri un fosso.

– Perché ogni 40 metri?

– Perché altrimenti non si asciugava! allora venivano fatte le piane... una volta fatti quei lavori lì hanno cominciato a muoverla, è leggera, per asciugarla, perché lì c'erano, oltre a tutte le radici di canna, tutte grosse così, non come le radici di legno, è roba che si rompe facilmente, c'erano anche i monticoli di carice, c'erano tutte quelle teste lì, in mezzo alla canna, c'era quel che c'era, noi la chiamiamo la laghìna, era pura canna, noi facevamo nozze, perché facevamo tanti mazzi, invece dove c'erano quei monticoli lì c'era la carice frammischiata e allora bisogna buttarla fuori per legare il fascio, perché il fascio doveva essere pulito, non ci doveva essere erba dentro, e allora c'erano anche quelli lì, e allora il sole, dopo, muovendoli, si sono disintegrati. Perché se volessero bonificare anche quella palude lì sarebbe una stupidaggine, con il Canalbianco che hanno fatto c'è un dislivello di 7-8-10 metri, se volessero mollarla giù lì la palude del Busatello, è un attimo, basta che aprano lì ed è subito asciutta ecco, in due tre anni possono seminare, i primi anni la lavorano, la asciugano, la scaldano, in due tre anni possono seminare. Quando hanno deciso di bonificare, lì è rimasta lì alcuni anni, che io andavo lì a prendermi della canna per conto mio, specialmente nel Tione vecchio, quello che è rimasto, perché è stato riempito dopo che hanno pensato di bonificare. Quando hanno cominciato a bonificare gliele davano (le terre) in mano a quelli che avevano gli attrezzi, cioè macchinari, scavatori, quelle cose lì, gliele davano per tre anni, essi se le bonificavano a spese loro e per tre anni seminavano loro, quello che producevano era loro.

– Purché bonificassero?

– Sì, e in quel modo lì è stata bonificata, ma è rimasta incolta prima, è rimasta lì, ha fatto in tempo ad asciugarsi bene, poi hanno cominciato a muoverla, perché se non la si muove, intanto ci resta tutta palude, viene su sempre quel *canelìn*, magro ma insiste a crescere, perché la canna cresce anche in campagna, diciamo, in un fosso di campagna o cresce la *pavéra* o cresce la carice o cresce qualche cannello, in quella strada lì ce ne sono dei mazzi che crescono, canne, si vede che ci sono proprio i semi nel terreno insomma, crescono quelle cose lì, carice poi! Anche il Tione nuovo, appena l'hanno fatto, hanno fatto la banchina e poi l'argine, in quella banchina lì di fronte a dove c'erano le paludi, io andavo a tagliare la canna, era fitta così, cresceva della canna che era uno spettacolo, bellissima, pulita senza erba, poi invece l'hanno ultimato e allora le hanno tolte (le paludi), ma fino a 3-4 anni fa io sono sempre andato a prendermele su, e adesso vado a trovarmele per mio uso, per farme delle arelle, qualcosa, se semino, io mi faccio sempre (la canna)].

Oltre al fiume, nella palude, altri sono i corsi d'acqua presenti, con diverse caratteristiche. Elenco qui i *fossi* e le *fosséte*, i *cài* (sing. *cào*) e i *caéti* ('rami d'acqua'), le *buse* e le *busolìne* ('le buche d'acqua'), lo *sgól* e le *sgolìne* ('gli scoli d'acqua'), in un ricorrente dualismo che associa il grande al piccolo, cambiando grado di intensità.

COMUNALE DI MONSUMMANO

L'acqua stessa assume caratteristiche diverse: *acqua tiràntе*, acqua corrente, o all'opposto acqua ferma, *acqua morta, acqua cattiva, che s'à smarcià* ('che è marcita').

Le specie vegetali sono associate all'acqua in base alla profondità delle acque e alla velocità di deflusso.

– Mi dice di tutti quei tipi lì dove crescevano?

– Allora, *la paviéra va lungo i fossi*, non son fossi, son, la palude bisognerebbe vederla per spiegare meglio perché la palude a un certo punto è magari un'ansa di acque basse, magari in una zona vicino a un fiume lì c'è tutta paviéra, un'altra zona magari.

– Dove c'è l'acqua più profonda.

– *Invece l'erba sala quella ci vuole sempre l'acqua sotto, ma un'estensione più grande, non il letto di un fiume.*

– La caréẓa è dove ristagna l'acqua.

– Ma è tutta dove ristagna l'acqua, *dove c'è l'acqua corrente non c'è niente di queste qua.*

– E èl caréẓón?

– Anche quello lì viene *sulle rive dei fossi.*

– *Su un pelo d'acqua.*

– Come viene la caréẓa, però in gran parte il caréẓón vien vicino ai fossi, non dappertutto, ma ci son certe zone che viene su (Marco M. e Giovanni S.).

In strettissima relazione con le forme dell'acqua è anche il mondo animale, in particolare i pesci. Vedremo ancora, parlando della pesca e dei pescatori, le caratteristiche di questo rapporto uomo-animale, ma qui voglio mettere in evidenza la conoscenza accurata dei diversi luoghi della palude in relazione al comportamento animale. La "palude che si alza", i *córi* che abbiamo visto prima, sono anche il luogo "caldo" della palude, dove il pesce in inverno si rifugia. Le azioni di riempimento e svuotamento della palude generano flussi e deflussi dell'acqua favorevoli alla pesca, poiché costringono il pesce a particolari movimenti (praticamente lo costringono a "inseguire" l'acqua, a "cercarla", a risalire la corrente per restare immerso quando l'acqua sta uscendo dalla palude); di questo approfitta il pescatore per intrappolarlo.

– Io mettevo il bertavèl (il bertovello), che è quello con la rete, che c'ha cinque cerchini e uno grosso sotto, con due legni in fondo e quello lo mettevi, bisogna saperlo mettere, sempre il cerchio grosso quando l'acqua va giù, perché il pesce va sempre, monta su, *se l'acqua va basso il pesce cerca sempre di venir su*, poi quando si metteva l'acqua nella palude (sottinteso: si pescava) ma non è che si pescasse tutto il tempo dell'anno eh, dopo il pesce andava al verde, quando era primavera quando va in amore va al verde, *quando si tira giù l'acqua allora cadono per forza*, se non c'ha mica l'acqua deve venir giù, allora mettevi nei posti piccoli mettevi il bartavèl, veniva dentro, *all'inverno si metteva nei buchi sotto, perché la palude sotto è calda, sopra c'è il ghiaccio, ma sotto è calda*, allora il pesce dorme anche lui, non è che circola, comincia a circolare quando è primavera, quando si trovano le specie maschio e femmina allora tutta un'altra cosa, allora si metteva sotto questo bartavello, perché *la palude non è mica che sia tutta attaccata al fondo eh!*, la palude viene su se si alza l'acqua, ci sono dei pezzi così, là sotto si metteva il bartavèl, si andava a vedere ogni due, tre, quattro giorni, ogni due, così (Fago C.).

Le caratteristiche della valle si prolungano in estensione ed in profondità. È nell'estensione dello spazio limitrofo alla palude e nella profondità della palude che per gradi e passaggi successivi si ritorna alla terra solida.

Si torna dunque ai campi arrivando dalla valle, passando però per i campi di terra nera delle *anguriàre*, campi di angurie e meloni, e per quelli bassi ed umidi delle risaie.[17]

– E le risaie?

– *... là basso l'é tute tere che na volta era valli, tute tere pianegianti e ora i faśéa la risaia* ... invésse qua te sé mìa bon farghe ndar l'acqua lassù vera, te pól mìa far la risaia (Pietro D.).

[– E le risaie?

– ... là in basso sono tutte terre che una volte erano valli, tutte terre pianeggianti, e allora facevano la risaia... invece qua non sei capace di fargli andar su l'acqua, non puoi mica fare la risaia].

Per gradi, l'acquaticità della valle diventa via via più solida, dal tenero si passa al duro, dall'umido all'asciutto, dall'acqua alla terra. È lo spa-

[17] Cazzola delinea con precisione il momento del passaggio dalle colture umide legate alla raccolta, alla caccia e alla pesca all'introduzione del riso nella pianura Padana. Nella zona del basso veronese "importanti esperienze di coltivazione risalivano al secolo XVII", mentre fu solo nella seconda metà del Settecento che nella valle Padana la risaia iniziò la fase di grande espansione, culminata in epoca napoleonica (cfr. Cazzola, 1996, p. 251, 249-264). Sulla risaia cfr. anche Bevilacqua P., 1989, p. 271-277; Crainz, 1994, p. 31-34. Importanti riflessioni sulla cultura della cascina e delle mondariso in Sanga, 1988, p. 113 e sg.

zio di questi specialisti tra terra ed acqua. Uno spazio che forse non esisterebbe, o non percepiremmo nella sua ricchezza di sfumature, se non ci fossero state queste persone abitanti delle paludi a denominarlo, a sperimentarlo, a parlarlo, per secoli.

Ponendoci da questo punto di vista, non è difficile capire perché la valle, la palude, sia rappresentata spesso come una "riserva", uno scrigno di ricchezze per la terra stessa. Bonificando la valle la si restringe, in larghezza ed in profondità. Bonificandola, cioè, si avvicina la valle alla terra nelle due dimensioni, orizzontale e verticale. Ciò che accade effettivamente con le operazioni tecniche di bonifica. Dal punto di vista culturale degli uomini della valle, questo comporta una "estensione" delle qualità della palude alla terra stessa. Spesso i miei interlocutori mi hanno spiegato che nella terra ottenuta dalla bonifica di una palude si rinviene una quantità particolarmente elevata di semi di piante ed erbe (cfr. la testimonianza di Arduino M. a p. 98). Essi dicono che la torba della palude, le radici della palude, hanno conservato una gran quantità di semi che una volta trovatisi all'asciutto germogliano. Di conseguenza, una terra di bonifica è particolarmente "infestata" o, in termini meno svalutativi, è "ricca" di specie erbacee. Essa ha inoltre una forza particolare: come abbiamo visto in altre interviste, si otterrebbe il raccolto da questa terra anche senza dedicargli troppo lavoro. La palude espande insomma le sue proprietà selvatiche, di terra non domata e non lavorata, produttiva ugualmente, sulla terra vicina e sulla terra posta sotto la sua estensione.[18] Il "beneficio" pare durare alcuni anni, poi l'intervento dell'uomo (pesticidi, arature) può essere così massiccio che le caratteristiche agronomiche della terra si fanno sempre più lontane dai caratteri della palude, e sempre più vicine a quelle della terra.[19]

[18] Una concezione della palude come di terra forte e "primitiva", primigenia, capace anche di riconquistare la terra che con la bonifica ha asciugato le valli, emerge come dato culturale forte tra i *canarolli* di Adria, che derivano questa concezione da un secolare possesso collettivo delle valli del loro paese. Scrive Lodo, "Ed espressione inequivocabile di tale retaggio culturale suonano le parole di Sante Guarnieri che riecheggiano, nel 1861, l'ansiosa attesa dei "comunisti" che la natura torni a inondare le valli bonificate, "...per cui verrà tempo, e fra non molto, che le medesime ritorneranno allo stato primiero" (Lodo, 1990, p. 324; il riferimento è a P. Brunello, *Ribelli, questuanti e banditi, proteste contadine in Veneto e in Friuli 1814-1866*, Venezia, Marsilio, 1981, p. 114).

[19] Per una riflessione sull'idea di "terre fertilissime da cui si poteva ottenere di tutto" si veda Bianchi, 1989, p. 477 e seguenti, dove si discutono vantaggi e svantaggi delle bonifiche.

Nella catena di successioni che portano dal fiume ai campi, un particolare intervento dell'uomo rompe il susseguirsi di questi spazi: le *coronèle*, specie di piccolissimi argini provvisori ma fondamentali per la gestione delle acque e della pesca in palude. Costruite praticamente "vangando" la terra di palude, l'intrico di radici che la formano, le *coronèle* sono un piccolo rialzamento effettuato ai bordi di un appezzamento di valle, lungo il corso del fiume o del canale, allo scopo di trattenervi l'acqua quando si effettua un abbassamento delle acque del fiume, e poter pescare, facendo defluire l'acqua attraverso particolari "tagli", interruzioni dell'arginello, della *coronèla*, dove vengono posti i bertovelli per la pesca.

– Adèss ghe digo còssa che faśéa l pescadór, quel l'é l lavoro che faśéa l padrón de la palude, la rosta compagnia bela, sia a far quela da fermar l'acqua, sia da farla entrar, èl pescadór sicome che la palude a gh'era dei posti come dal Tion gh'era quatro, sìnque chilometri che no gh'era mìa argine, passava l Tion in mezzo la palude, come g'à mìa argini l Busatél, quando l Tión passava in mezzo la palude i pescadóri ognùn ghéa l so tòco, par intrapolàr èl pésse, i faśéa la *coronèla*, adèss *ghe digo còssa che l'é le coronèle*: noaltri ndàvene co la sita, perché in la palude l'é dura da taiàr, l'é tute radiśe de cana, e lora ndaśéne là e levàvene tanto così de tera, tuto intorno via al Tion, ogni pescadór ghéa l so tòco da fàrselo, se voléa fàrselo, se nò faśéa de men, ma siccome che lori par intrapolàr èl pésse i faśéa chél lavoro lì, perché lora l'acqua la ndaśéa su da sola, naturale, quando l piovéa tanto faśéa le piene, alora l pésse quando l'acqua la cresse l va in mezzo la palude, quande la cala lu l se mòla pian pian, èl se cata chesto chi, ogni sinquanta, sénto metri i ghe faśéa un tài, che l'acqua la ndaśéa fora da lì, lì i ghe metéa l bartavèl e lì i ciapàva l pésse, quela l'era una trapola par ciapàr èl pésse... èl gòbo dificilmente èl se intrapolava, quel s'intrapolava mìa, ma barbo, tenca anguila, luci chela roba lì la se intrapolava tuta, perché l gobbo fin che l'acqua la tende aumentar lù l va su la palude, e l primo milimetro che la comincia calàr lu l va via... tenca e barbo ié più orsi, più stupidi (...).

– Èl tai i lo faśéa sempre in la bassa, e se portava dentro tel bartavèl, la trapola insomma (Arduino M.).

[– Adesso le dico cosa faceva il pescatore, quello è il lavoro che faceva il padrone della palude, la rosta e compagnia bella, sia costruire quella che fermava l'acqua sia per farla entrare, il pescatore (invece) siccome nella palude c'erano dei posti, come lungo il Tione, in cui non c'erano mica gli argini, il Tione passava in mezzo alla palude, e non ha argini neanche il Busatello, allora quando il Tione passava in mezzo alla palude i pescatori che avevano ognuno il proprio pezzo, per intrappolare il pesce facevano la *coronèla* (arginello, "coroncina"), adesso le dico cosa sono questi arginelli: noi andavamo là con la vanga a punta (*sita*) perché la palude è dura tagliare, sono tutte radici di canna, e allora anda-

vamo là e levavamo tanto così di terra, tutto intorno al Tione, ogni pescatore aveva il suo pezzo da farsi, se voleva farselo, altrimenti faceva a meno, ma loro per intrappolare il pesce facevano quel lavoro lì, perché a quel tempo l'acqua andava su da sola, naturalmente, quando pioveva tanto e faceva le piene, allora il pesce quando l'acqua cresce va in mezzo alla palude, quando cala lui si cala giù pian pianino e se trova questo qui, che ogni 50, 100 metri gli si faceva un taglio, che l'acqua andasse fuori di lì, lì ci mettevano i bertovelli e lì prendevano il pesce, quella era una trappola per prendere il pesce... la carpa difficilmente si intrappolava, quella non si intrappolava mica, ma il barbo, la tinca, l'anguilla, i lucci, quelle cose lì si intrappolavano tutte, perché la carpa finché l'acqua tende ad aumentare va sulla palude, ed il primo millimetro che cala va via... la tinca ed il barbo sono più orsi, più stupidi (...).

– il taglio lo facevano sempre sulla parte bassa, e finivano dentro al bertovello, nella trappola insomma].

Tra due *coronèle* quindi, c'è un piccolissimo passaggio per l'acqua, detto localmente *tài*, un "taglio". È in questo "taglio" che vengono collocati gli strumenti di pesca, soprattutto i bertovelli, con la bocca di entrata aperta in direzione opposta al corso dell'acqua, in modo da intrappolarvi il pesce, sfruttando il movimento del pesce, indotto dall'entrare e uscire dell'acqua in valle che ricreava artificialmente la monta e la rimonta dei pesci.

– Lora noealtri faśéne cussì: in la val a ghe faśéne *tai*, no sò, grandi in maniera che stésse dentro i tamburèi, lora *quando che ghe era l'acqua alta l pésse ndéa dentro in val, e noaltri meténe i tamburèi e ciapàvene*, opur magari *anca quando che i tirava via l'acqua*, perché qui na volta a gh'era i só mesi che gh'era l'acqua alta e i mesi che se sugava la val, allora i 25 de marso se metéa l'acqua al 25 setembre se tirava via, *allora quand se tirava via l'acqua se metéva i tamburèi che vegnésse fora l pésse de a val*, alla primavera quand che se metéa se metéa i tamburèi che l pésse ndéa dentro insomma, par ciapàrlo (Maria F.).

[– Allora noi facevamo così: nella valle facevamo dei tagli, non so, grandi in maniera che ci stessero dentro i bertovelli, allora quando c'era l'acqua alta il pesce andava dentro in valle, e noi mettevamo i bertovelli e prendevamo, oppure magari anche quando tiravano via le acque, perché qui una volta c'erano i mesi in cui c'era l'acqua alta e i mesi in cui si asciugava la valle, allora il 25 marzo si metteva l'acqua e il 25 settembre si tirava via, allora quando si tirava via si mettevano i bertovelli che venisse fuori il pesce dalla valle, alla primavera, quando si metteva (l'acqua), si mettevano i bertovelli che il pesce ci andava dentro insomma, per prenderlo].

Una illustrazione di questi "tagli" e della collocazione delle trappole è rappresentata nella figura 9b.

1.5 "Andare in casa con la barca"

Gli studi di archeologia condotti nelle zone della "bassa veronese", favoriti da una particolare ricchezza di ritrovamenti archeologici che spaziano dall'Età del Bronzo a quella romana, hanno messo in evidenza una particolare organizzazione del territorio per cui gli insediamenti, fin dalla preistoria, erano stabiliti sui "dossi", secondo il tipico "insediamento lineare su dossi" che sembra essere "caratteristico di tutta la bassa pianura padana di epoca romana (...), testimonianza eloquente di un ambiente contraddistinto da equilibri precari e da una costante preoccupazione per il drenaggio delle acque: una preoccupazione che sussiste tuttora nelle campagne circumpadane, specie nei periodi di prolungata piovosità" (Calzolari, 1986).

L'alternanza di dossi e depressioni ha dunque caratterizzato la scelta degli insediamenti fin dai tempi più remoti (cfr. figura 7). Conferma ancora l'archeologo più accreditato per questa zona, M. Calzolari: "Un rapido confronto con il quadro del popolamento dell'Età del Bronzo porta ad osservare che anche i siti preistorici hanno occupato in prevalenza aree vicine a fiumi o comunque coincidenti con il microrilievo. Tali aree sono poi in genere nuovamente occupate da insediamenti romani" (Calzolari, 1986, p. 92-93).

Il fiume dunque, con la sua azione di formazione dei microrilievi e di espansione delle sue acque con conseguente formazione delle valli, determinava l'insediamento umano in queste zone.

L'alternanza degli insediamenti sui dossi e della presenza delle acque nelle valli si profila esistente sulle onde lunghe del tempo.[20] Le persone

[20] Per le zone lungo il Tartaro Chiappa riferisce che sono stati individuati finora 15 insediamenti dell'età del Bronzo medio ai margini del corso di questo fiume che garantiva importanti risorse alimentari (Chiappa, 1998, p. 17). Recenti studi sull'ecologia delle paludi hanno infatti messo in luce l'alta produttività di risorse di questi ambienti, tale da far prendere in considerazione l'ipotesi che proprio questa abbondanza di risorse abbia favorito il persistere a lungo delle attività di caccia e di pesca in questi ambienti. Senza voler ora esaminare ipotesi deterministiche, riporto alcuni calcoli riferiti alle paludi, che stabiliscono che "un chilometro quadrato di palude può nutrire più abitanti che la stessa superficie di foresta chiara di conifere e il doppio di una stessa superficie di prateria" (Ribereau-Gayon, 1997b). Gli studi storici e archeologici oggi mettono in evidenza la ricchezza di risorse che una palude forniva agli abitanti locali (cfr. per es. Calzolari, 1986, per le paludi veronesi; Traina, 1988). In un documento del WWF si legge, "Nelle lagune e nelle paludi costiere, ad esempio, la produttività espressa come biomassa e numero di specie, è eguagliata soltanto dagli ambienti di foresta tropicale" (WWF, 1996, p. 2).

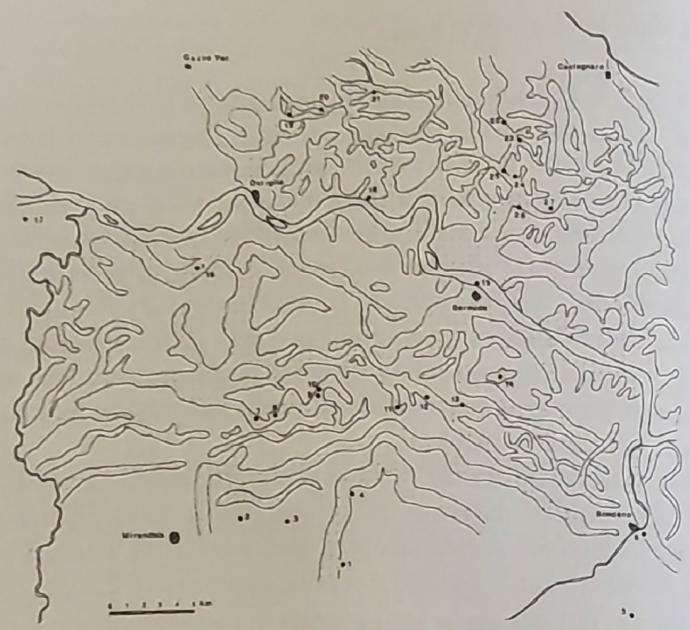


Figura 7. La dinamica dei microrilievi (*dossi*) e delle zone paludose. I numeri indicano ubicazioni di insediamenti dell'età del bronzo. L'area è quella del corso medio del Po, ed è visibile la collocazione di Gazzo Veronese e di Ostiglia (da Calzolari, 1986, p. 91).

che incontreremo in questa ricerca sono le persone che in vari modi si sono rapportate con questi spazi, alternando la loro esistenza dentro e fuori le acque, sfruttando i dossi per le abitazioni e la vicinanza alle acque per il lavoro di raccolta di vegetali acquatici.

La dinamica dell'alternanza del microrilievo con le depressioni paludose è rimasta viva e percepita in queste zone fino a pochi anni fa, fino a quando cioè sono esistite le ultime paludi.

– Mi prendéa l pésse lì in mèśo al campo quand era l'acqua alta, dée òlte se rompéa qualche setimana l tempo, dèsso no la vien più l'acqua, pól pióver tanto, questo dopo l Canalbianco, *qua in sà gh'era un po' de dosso anca un po' alto, là coltivava*, sempre strada coltivada, *e chi invésse l'era un po' de bassa e vegnéa l'acqua lì, prendevéne l pésse* (Primetto).

[– Io prendevo il pesce lì in mezzo al campo quando c'era l'acqua alta, a volte si *rompeva* per qualche settimana il tempo, adesso non viene più l'acqua, può piovere tanto, questo dopo (dopo aver costruito) il Canalbianco, da qui a lì c'era un dosso anche un po' alto, là io coltivavo, sempre stato coltivato, e qui invece era un po' più bassa e veniva l'acqua lì, prendevamo il pesce].

– Ditemi dei casoni.

– Ah, per esempio il pescatore, diciamo così, aveva dei casotti lì, fatti di canna.

– Stava là degli otto giorni anche.

– Perché non andavano casa tutte le sere, perché allora si andava a piedi, c'era da fare 8-10-15 km e allora andavano a casa due volte la settimana.

– A casa dove?

– Al centro, anche a Villimpenta.

– Vicino al paese.

– *Lungo la bassa lì, lungo la bassa.*

– Dove non c'era palude no.

– *Le abitazioni erano un po' lontane dalla palude.*

(...).

– Ogni paese ne aveva due tre (pescatori) perché la valle era grande e lì avevano costruito appositamente dentro, dei casoni, delle case da pesca, dentro la valle, perché la valle non era tutta uguale, *c'erano dei pezzi di terreno che erano alti*, magari l'acqua ci andava quando c'era proprio una piena grossa, *allora lì facevano delle case, dei casoni di canne*, fatti di canne, e lì stavano lì tre, quattro giorni, andavano casa due volte la settimana.

– I raccoglitori di canna avevano casotti?

– No, questi tornavano casa,.

– Andavano a piedi o in bicicletta.

– Se no avevano quelle famose sàndole lì che doperavano per raccogliere la canna, allora andavano giù la mattina, tornavano la sera con la barca piena di canna e dopo c'era la bicicletta e andavano a casa, invece il pescatore rimaneva proprio in mezzo alla palude.

– Con la barca si andava in tutti questi 1.000 ettari?

– Esatto.

– E lei si ricorda di averli visti?

– Eh eh eh, dopo c'è un fatto, il lavoro dei pescatori era questo qua, oltre prendere i pesci, no, però, quando andava con la barca, con le sandolìne più strette, tutti i fossettini stretti, li passava tutti, li teneva tutti netti, a forza di passare, e con l'accetta, erano tutte strade piccole dove si andava dappertutto in mezzo alla palude dove si voleva, non c'era un pezzettino di palude che là non si arrivava, no, no (Marco M. e Giovanni S.).

Ciò che mi pare di aver incontrato in questo percorso di ricerca è l'esistenza sulle onde lunghe dei tempi di una cultura che si è appropriata questo spazio "difficile", questo spazio non di abitazione, ma

spazio delle acque e delle paludi. Una cultura "dell'umido", in qualche modo, di cui non si può forse conoscere l'origine, ma che sicuramente nei tempi lunghi ha sfruttato questa vicinanza alle acque, culturalizzando spazi non agricoli, rivolgendosi agli spazi incolti e selvatici, che davano prodotti spontanei sfruttati con le varie tecniche di raccolta che vedremo. Lo spazio di una cultura, insomma, dalle dimensioni archeologiche.

– Dove si mettevano i casoni?
– *Sui argini, su alto*, perché se no quando che cresséa l'acqua i ndaséa sotto, là dentro gh'era la roba e se marcéa, era come magasìn (Lino F.).

[– Dove si mettevano i casoni?
– Sugli argini, in alto, perché altrimenti quando cresceva l'acqua andavano sotto, là dentro c'erano le cose e si marcivano, erano come un magazzino].

Oggi i casoni non si trovano più. Rimane vivo il ricordo: molte persone ricordano i casoni dei nonni, i padri già non li usavano più.

– Non era un casone, allora, il suo?
– No no no, eh ma ci ho dormito, perché mia nonna che abitava qui a Maccacari, ci abitava una volta proprio in un tucuglio di quelli lì che c'era una volta.
– Perché abitava in un casone la nonna?
– Perché non aveva i soldi per farsi la casa.
– Molte persone…?
– Sì sì sì.
– In quali zone?
– Eh qui, qui, a Maccacari, qui c'era questa via qui fino in piazza tutti pescatori (Lino F.).

La testimonianza seguente contiene un'espressione, evidenziata in corsivo, che molte volte mi è stata ripetuta: la vicinanza della casa all'acqua e la possibilità di attraccare le barche agli scalini di casa:

– Sempre chi, lì, s'era lì, staśéa lì dopo chéle du corti lì, staśéa là co na casetìna, ma lì cara co la barca, quand che piovéa che féa i temporali, *andavo proprio i scalini de ndar in casa co la barca!!* (Lino F.).

[– Sempre qui, lì, eravamo lì dopo quelle due corti lì, stavo là con una casettina, ma lì, cara, con una barca, quando pioveva, che faceva quei temporali, andavo proprio fino agli scalini di casa con la barca].

– A Ponte Molino (…) co i temporài véa l'acqua che védea dove l'é vegnésta dentro dal ponte? a vegnéa l'acqua fin là (…) prima l'acqua, quando era e róte d'acqua che vegnìa quei temporài, pióva, *anca co la barca mi vegnia davanti la porta, sì sì…* (Primetto).

[– A Pontemolino (…) avevo l'acqua che, vede da dove è entrata dal ponte? veniva l'acqua fino a là (…) prima l'acqua quando c'erano le rotte che venivano quei temporali, pioggia, anche con la barca io venivo davanti alla porta, sì, sì].

Le persone intervistate ed incontrate spesso mi hanno voluta portare sul posto in cui l'acqua un tempo rasentava la casa ed essi potevano approdare sui gradini di casa. Credo che l'insistenza su questo punto, la testimonianza esplicita che associa la propria abitazione alla palude, testimoni la contiguità di questa gente con la palude, nell'alternanza di dossi e palude, di alture e depressioni altimetriche che hanno determinato i luoghi dove abitare e i luoghi dove "entrare", in stretta contiguità. Oggi questi percorsi sono stati tutti interrati o deviati e spesso sono diventati strade.[21]

[21] Un preciso riscontro è in Bianchi, "Il fabbricato principale della *boaria* si allunga a ridosso della strada principale dalla quale si diparte la carraia che attraversa la corte e conduce nei campi. È questa spesso il risultato di un adattamento delle vecchie *boarie* un tempo rivolte verso la palude. Il canale che le separava, e attraverso il quale le barche portavano dalla palude il riso, fu poi interrato e trasformato in strada" (Bianchi, 1989, p. 487). Per informazioni sulle *boarie* Cazzola, 1996, p. 55 e 56; Crainz, 1994, p. 25, 40-41.

2. TEMPI

2.1 "Tenere" l'acqua

– Ma tera era fuori della palude perché la palude gh'era tutti i àrśeni *par tegnér su l'acqua*, na volta gh'era tute turbine, perché *l'acqua l'era sempre alta*, quando piovéa i campi i ndéa sotto allora le turbine butéa fora l'acqua, invésse adesso turbine ghe n'é pì, l'é questa ancora, ma l prossimo anno... (Lino F.).

[– Ma la terra era fuori della palude perché la palude, c'erano tutti gli argini, per tenere su l'acqua, una volta c'erano le turbine, perché l'acqua era sempre alta, quando pioveva i campi andavano sotto, allora le turbine buttavano fuori l'acqua, invece adesso turbine non ce ne sono più, c'è ancora questa, ma il prossimo anno...].

Abbiamo visto nel primo capitolo dedicato agli spazi come la dinamica del rapporto con la palude sia percepibile attraverso il passaggio graduale dalla terra all'acqua, passaggio che fa "immergere" la persona nell'acqua, nella palude, per esercitarvi i lavori di raccolta, caccia e pesca, che analizzerò in seguito.

L'immersione della persona in palude è comprensibile in riferimento ad una particolare concezione locale dell'esistenza e delle forme dell'acqua di palude.

L'acqua della palude, così come viene descritta dagli informatori, è un'acqua che viene "tenuta", "trattenuta", "tenuta su".

La condizione di allagamento, condizione di esistenza delle paludi, è qui una forma di acqua tecnicamente voluta e gestita appositamente dalla gente del luogo. L'azione culturale sull'acqua è quella di trattenerla, di rallentarla, di preservarla in questo luogo paludoso. L'acqua tende infatti a "scappare via", ad andarsene in fretta, a "scappare tutta giù", invece "ognuno ha diritto", dicono gli interlocutori, a trattenerla, a conservarla in questi luoghi. È per questo che essi la "insaccano", la "mettono nel sacco", la catturano.

– Ah sì, *bisogna anca insacarle* ghe diśón noaltri, un po', perché *se nò te resti sensa*, va via tutto basta.
– Qui l'é i livèi chi, l'é fatto i livèi, l'é uno chi, uno chi.
– Ah *se nò te resta sensa*.
– Ogni sète òto diéśe chilometri l'é i so livèi.
– *Pa insacàr un po' acqua se nò, la scappa tutto du.*
– *Perché tutti i à diritto ah, l primo livèl l'é chi.*
– *Na volta era i assóni, ghe diśéma noaltri, e dopo i a méss de gran ussàre e dopo i ghe taca na macchina a pressión, a elettrico che i le regola insomma ecco* (Valentino C. e un amico).

[– Ah sì, bisogna *insaccarle* diciamo noi, un po', perché altrimenti resti senza, va via tutto basta.
– Qui ci sono i livelli (le chiuse) qui, hanno fatto i livelli, ce n'è uno qui uno qui.
– Ah, altrimenti resti senza.
– Ogni 7-8-10 chilometri ci sono i livelli.
– Per *insaccare* un po' d'acqua, altrimenti scappa tutto giù.
– Perché tutti hanno diritto ah, il primo livello è qui.
– Una volta c'erano le assi (*assóni*), li chiamiamo noi, poi hanno messo delle grandi *ussàre*, e poi attaccano una macchina a pressione, a elettrico che possono regolarla insomma].

L'acqua garantisce i raccolti: canna e carice; garantisce il prodotto e di conseguenza le attività degli uomini della valle. "Se la falce è asciutta non si può tagliare", "dove c'è acqua c'è la canna", "tanta acqua tanto raccolto", dicono gli interlocutori.

– *Se l'é suto sotto, èl messaròl, diśéva noaltri, nol tàia pì.*
– Alora la roba la vegnéa su puìtto, canne, robe (Valentino C. e amico).

[– Se è asciutto sotto, il falcetto, dicevamo noi, non taglia più.
– Allora la roba cresceva bene, canne, cose].

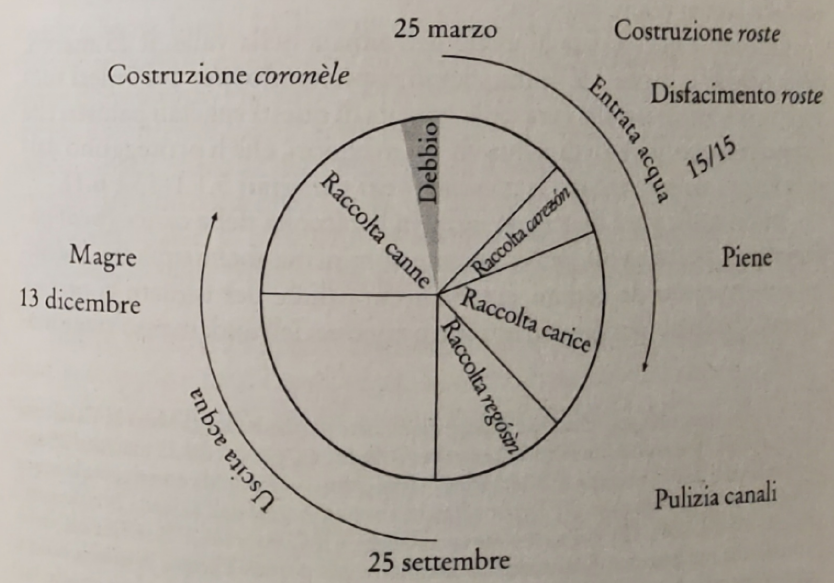
– Il Basadóne era qua, era na chiusa che i serava l'acqua quande i voléa e lora se regolava l'acqua ne la val, *l'acqua ne la val no l'é mai màssa, gnanca se la va de só, no l'é mai massa* l'acqua, la val presempio un momento quande se rompe l tempo, ma dopo la torna l so livèl, *tanta acqua tanto raccolto*, perché ani indré sto Biśo l faśéva 15.000 masssi de cana là, adesso sàea quante che vién forà? adesso anca a taiarla tutta 3-4.000, perché no l'é mìa l'acqua sufficiente (Primetto).

[– Il *Basadonne* era qua, era una chiusa con cui chiudevano l'acqua quando volevano e allora si regolava l'acqua nella valle, l'acqua nella valle non è mai troppa, neanche se straripa, non è mai troppa l'acqua, la valle per esempio un momento, quando si rompe il tempo, ma poi torna al suo livello, tanta acqua tanto raccolto, perché anni indietro questo Biso faceva 15.000 mazzi di canna là, adesso sa quanti ne vengono fuori? Adesso anche a tagliarla tutta 3-4.000, perché non c'è mica l'acqua sufficiente].

– *Dove c'è acqua c'è la canna*, perché non è che si deve seminare, cresce da sola (Nando L.).

La palude di cui parlano gli uomini della valle, i *valarói*, è un ambiente per molti aspetti artificiale. Lo si nota assai facilmente anche osservando la cartografia della palude del Busatello, che mostra spazi delimitati, arginature, scoli, deviazioni, tagli, presenza di turbine ecc. (*vedi* figura 3).

La dinamica essenziale della palude è quella di "mettere" e "togliere" alternativamente l'acqua. Si profila così un ciclo di gestione alternato della valle e dei suoi prodotti. La presenza dell'acqua in palude era massima nei mesi primaverili e minima nei mesi invernali, in corrispondenza rispettivamente dei periodi di raccolta della carice e della canna. Lo schema seguente illustra il calendario di gestione delle acque e di accesso alla palude per la raccolta dei vegetali.



L'annata della valle cominciava il 25 marzo, data da tutti ricordata come stabilita dagli Austriaci, e corrispondente al giorno in cui si chiudevano

le chiuse e si alzava il livello dell'acqua nelle valli.[22] Questa data era festeggiata localmente con grandi pranzi a base di risotti e di pesce di valle, cucinati soprattutto all'osteria *al Bastion* San Michele e in quella a Pontemolino. N. L. Tinti, uno studioso locale, ha dato questa interessante descrizione di questa giornata di inizio dell'annata in valle:

"Al mattino del 25 marzo convenivano sul posto i proprietari o rappresentanti dei fondi confinanti. Il custode del Consorzio di Bonifica dell'alto Tartaro era l'ufficiale che sovrintendeva a tutte le operazioni. Alle 10 in punto si dava inizio alle operazioni con la posa delle paratie di legno munite di ganci di ferro. Le paratie o *usciare* erano di circa 30 cm di spessore e ne occorrevano 5 o 6 per il completamento dell'operazione di chiusura, alzando così il livello dell'acqua di circa 150-180 cm. L'acqua così trattenuta per circa 24-30 ore si incanalava nelle 3 bocche predisposte: la bocca della Pilona, la bocca del Lupo e la bocca della cascina. Questa manovra era occasione di pesca di grandi quantità di lucci, tinche, carpe, pesce gatto, branzini e tante altre qualità".[23]

Ciò avveniva in base agli accordi del 1764 fra Venezia e Maria Teresa d'Austria. La disponibilità d'acqua si protraeva fino al 25 settembre, quando il "Sostegno Basadonne", un'antica struttura per l'innalzamento delle acque, veniva riaperto.

Intorno a questa data di inizio dell'annata della valle, il 25 marzo, nella palude la carice e la canna stanno rispuntando, per cui i mesi successivi sono dedicati alla cura della crescita di questi vegetali palustri che hanno bisogno di livelli di acqua via via maggiori, che li proteggono dalle brinate e ne consentono la crescita (*vedi* paragrafi 5.1.1-13 e 6.1).

Intorno alla metà di maggio iniziava la raccolta della carice (*vedi* paragrafo 4.1.1): i *carezànti*, generalmente uomini ma anche squadre di donne accompagnate da uomini, entravano in palude per tagliare la *carèza*. Questa data poteva subire variazioni in ragione dell'andamento stagionale, che determinava la crescita e la maturazione della carice. Il taglio della carice era preceduto (ma per alcuni alternato) dalla raccolta del *carezón* e della *pavéra*, che poteva iniziare anche 40 giorni prima del taglio della carice. La raccolta estiva della carice era preceduta, dove possibile, da un nuovo parziale prosciugamento della valle a mezzo di turbine o di idrovore. Non tutte le valli però potevano usufruire di questo servizio, per cui la raccolta della carice si effettuava generalmente immersi nell'acqua, in ragione anche delle piene estive cui erano soggetti i fiumi di queste zone. Alcuni informatori hanno raccontato che "ci si arrangiava come si poteva" ad asciugare la valle, lasciando intendere con questo che esisteva tutta una serie di canali e fosse e condotti più o meno legali, che in vario modo contribuivano alla regolamentazione delle acque in palude. Una considerevole parte nel prosciugamento delle valli la compivano il sole e le calure estive, evaporando l'acqua.

[22] Come spiega Filippi, in base ad antiche investiture l'azienda Borghesana di Casaleone e le corti vicine possiedono un diritto d'acqua per irrigazione, per cui dal 25 marzo al 25 settembre di ogni anno il sostegno Pila Morarola "viene chiuso in modo da costringere le acque a ripercorrere il vecchio alveo del Tartaro affinché siano utilizzate dall'azienda Borghesana" (Filippi, 1984, p. 201). Tale diritto sussiste ancora oggi, e il Consorzio di Bonifica sta provvedendo alla realizzazione di un condotto alternativo per portare l'acqua in questa zona e consentire così la bonifica definitiva di alcuni tratti di fiume ancora parzialmente impaludati (Filippi, 1984, p. 201). Per i rapporti dei governi austriaci con questi luoghi vedi anche Introduzione, Nelle paludi.

[23] Riportato in Chiappa, *Nelle Valli Grandi Veronesi: un'economia arcaica sopravvissuta fino all'ultimo dopoguerra*, p. 31-32.

Ultimata la raccolta della carice, a fine agosto, se c'era la possibilità si reimmetteva l'acqua in valle, onde permettere alla canna di continuare a crescere e a maturare. La valle restava completamente senz'acqua a partire dal 25 settembre, sempre secondo gli accordi settecenteschi con gli Austriaci. La valle pian piano si asciugava e ai primi di dicembre (tradizionalmente a Santa Lucia, 13 dicembre), si iniziava la raccolta della canna. Entravano in valle in questo periodo solo gli uomini, i *canarói*. Il taglio della canna durava tutto l'inverno, ma si svolgeva solo nei giorni asciutti e nelle ore più asciutte del giorno (*vedi* paragrafo 4.1.2 e 4.1.3). La canna raccolta umida, infatti, sarebbe marcita e quindi il raccolto sarebbe stato vano. Il termine della raccolta della canna, quindi, risentiva molto dell'andamento stagionale; spesso si cercava di posticipare quanto più possibile la data dell'incendio della palude, per guadagnare ancora giorni per la raccolta della canna.

Infine, entro il 25 marzo la palude veniva incendiata. Venivano bruciate le stoppie e tutti i resti vegetali secchi, rimasugli del raccolto effettuato. Analizzerò più avanti questa tecnica di debbio nella valle. Per il momento ci basta aver strutturato nelle linee essenziali il calendario dei lavori in palude, che si conclude con il fuoco in valle, *la val che brusa*, "la valle che brucia", preludio alla ripresa della vegetazione e di una nuova annata nella palude.

– No, no adeso no l'é più come na volta, *adeso i mola l'acqua là*, ndó che se ndé noaltri (al Busatello), lora chi noaltri ndaśéne qua, *l 25 de marso i daśéa l'acqua, èl 25 de setembre i le tirava via.*

– Dopo se sucedéa che seitàva pióva alora ghe metéva tanto tempo.

– E quande che nadeśéne a caréza qui dopo i vintisinque, che ndaśéne śó de acqua fin chi.

– Eh, perché éa sta à pióva, se l'acqua la ndaśéa via, se era na staión cusì, come che i verśéa in pochi giorni restava suto, se stava piova el ghe metéa del tempo ah.

– E i verdéa e seréa co le turbine?

– No, noealtri chéi un po lontan, sempre longo Tartaro, lì gh'é na chiusa, che l'é chiama l Basadóne, lo setu?

– Sì.

– Ecco, specialmente se te ve in comune de Ostiglia, là i ghé de sicuro e anca quanto tempo, quanti anni, deve vérghe qualche seicento ani, *ancora i tempi che i ghe i austriaci*, penso che i sìe stati lori, ma i ghe, i ghe in comune, allora lì era la so chiusa, quando che era da seràr se metéa śó ste asse, quando che era da vèrśer se tiréa su, ecco, là ghe staśéa na fameia che l'era adetta insomma (Lino e Maria F.).

[– No no, adesso non è più come una volta, adesso buttano l'acqua là, dove siamo andati noi (al Busatello), a quel tempo noi andavamo qua, il 25 di marzo davano l'acqua, il 25 di settembre le tiravano via (le acque).

– Poi se succedeva che cominciava la pioggia, allora ci impiegava tanto tempo (ad asciugarsi).

– E quando andavamo a carice qui dopo il 25, che andavamo giù nell'acqua fino a qui.

– Eh, perché è stata la pioggia, se l'acqua andava via, se era una stagione così, appena aprivano in pochi giorni rimaneva asciutto, se pioveva ci impiegava del tempo ah.

– E aprivano e chiudevano con le turbine?

– No, noi quelli un po' lontano, sempre lungo il Tartaro, lì c'è una chiusa, che è chiamata il Basadonne, lo sai?

– Sì.

– Ecco, specialmente se vai al Comune di Ostiglia, là ci sono di sicuro (i documenti) e anche quanto tempo, quanti anni, deve avere qualche seicento anni, ancora i tempi in cui c'erano gli austriaci, penso siano stati loro, ma ci sono, ci sono in Comune, allora lì c'era la sua chiusa, quando bisognava chiudere si mettevano giù queste assi, quando bisognava aprire si tirava su, ecco, là ci stava una famiglia che era addetta insomma].

– Ma un volta veniva buttata dentro l'acqua?

– No *una volta era sempre piena*, perché il Tartaro vecchio, io abitavo in una casetta, la mia famiglia c'è stata 30 anni, era chiamata il *caśino Bordino*, che adesso non c'è più, (...) allora prima *era sempre piena di acqua*, si faceva fatica anche a trovare questo raccolto.

– E quindi facevate il raccolto che c'era acqua.

– Allora, tra la fine di giugno, i primi di luglio, *si cercava con tutti i mezzi, che non avevamo, di abbassare l'acqua al massimo*, per 30-40 giorni, cioè dal 20-22 giugno fino ai 10 agosto, si finiva questo raccolto qui, *dopo si riempiva di acqua* e poi in inverno, prima delle feste di Natale c'è l'altro raccolto (...) (Fago C.).

Il *trattenere* l'acqua in valle, il "tenere" l'acqua, il "tenere su", come abbiamo visto è complementare alle azioni dello *svuotamento* della palude nei periodi stabiliti. Svuotamento che è un "mollare" l'acqua, "aprire", "tenerla giù".

– Chiudevano il 25?

– Chiudevano, e *allora si alsava l'acqua due metri* allora davano acqua dappertutto.

– Fino al?

– Fino al 25 settembre, *allora i verśéa* (aprivano) *la chiusa e l'acqua se ne andava.*

– Perché proprio il 25 settembre?

– *Era date ancora da Maria Teresa d'Austria*, guardi che *non possono mica toccarla quella diga lì*, parché se i levésse (se lo togliessero) l sottosuolo, *calerebbe ancora l'acqua di un metro*, ma non possono toccarla (Lino F.).

– Si stava in palude, non era che ci fosse tanto da lavorare, si stava dietro, adesso presempio il carice quando era bruciato, si mette il concime, *poi si andava dietro l'acqua... allora la palude era sempre piena di acqua*, allora veniva il raccolto, c'era un po' di difficoltà durante il raccolto, perché allora era mica facile tenerla asciutta, e come si fa lavorare nell'acqua, allora un po' rimaneva là, perché non è mica che tutta la produttività del carice si potesse fare, all'inverno invece i fiumi si puliscono e è più facile che quei due mesi lì rimanesse asciutto, lì si andava meglio, *si abbassa l'acqua*, perché i fiumi son puliti *allora tengono giù l'acqua*, allora si apriva dove si poteva aprire, in fondo, ai capi, *allora l'acqua andava giù*, poche volte capitava che ci fosse l'acqua ai tempi della raccolta della canna, col carice era più difficile (Fago C.).

– *Quando si tira giù l'acqua* allora i pesci cadono per forza.

Per gestire la valle dunque bisogna sapere "tenere" l'acqua dentro la valle, ma anche saperla lasciar andare, alternativamente. Se la seconda condizione è soddisfatta dalle condizioni fisiche e naturali dell'acqua, è sul "trattenimento" dell'acqua che si concentra l'attenzione degli uomini della valle, segnata da particolari espressioni linguistiche ("insaccare l'acqua", "tenere su", "avere diritto a fermarla").

La dinamica del trattenimento dell'acqua in palude, per tenere viva la palude, emerge con forza nelle testimonianze di due tra i miei più importanti interlocutori, dei quali vedremo in seguito un profilo più accurato (*ve-*

di paragrafi 3.1.1. e 3.2.4). Ido B. e Arduino M. testimoniano nei brani che seguono la loro esperienza di uomini di valle chiamati da un ignaro proprietario di una valle che non riusciva a gestire, ad apportare dei miglioramenti alla sua palude. Il risultato è ottenuto senza grandi mezzi tecnici, da questi due uomini di valle, riuscendo a "trattenere" l'acqua in valle:

– Prima de tutto perché l'é gnanca un che capìsse, e questo posso dirghelo, perché ghe l'ò ditto in faccia anca a qualchedùn professor, dopo ghe vorìa dii schèi, ma anca se ghe fussa dei schèi i capìs sempre manco, perché tutti i vorìa spenderli a modo suo, e gnessùni i è bòni a spenderli bén, ò vist àl Brusà, do mesi fa, dunque a Verona a gh'é na donna che conta molto, l'à otegnù mèzo miliardo, noaltri sémo ndàdi a storli anca lì, l'é sta nei ultimi anni che sémo ndàdi *e śa la va rovinada, perché i tegnéa mìa l'acqua e la val ghe vol l'acqua*, perché se la val l'é suta vién su tutte chealtre erbe che impesta quel che l'é cana e carésa, la cana e carésa la vien in l'acqua e chealtre erbe le vien in suta, i é vegnùdi sercàr a védar se vegnéma no vegnéma, beh śa, ghe sémo ndàdi, a vémo visto così, te ciapàvi poco o niente, perché la cana l'era mìa alta abastanza, l'era, l'era un po' rovinada un po', vén fato quel che vén fato, che l anno lì, e dopo l n'à dito anca par l'anno prossimo, che l ne le dà, allora noaltri émo dito, "sì noaltri vegnémo, ma se fémo quel che voléma noaltri", in sie sette, con pochi pali, con pochi sachéti de nylon e tre quattro sìte, *semo stati bòni tegnérghe l'acqua in la val*, da 2000 massi chel faśéva de canna a 7500, va ben? Ma vén ciapà anca i storli! *Da dopo che i l'à passà oasi, i g'à tolto l'acqua, naturalmente col pachero i à speso mezzo miliardo i è mìa bòni de tegnér l'acqua col pàchero, noaltri co la sita e pochi legni, l'émo tegnùda*; son passà da de lì, ò visto na delusión, che sarà un mese mezzo fa, basta, là i à fatto l'appostamento par l'osservasione de la selvaggina, che sarà un affare alto cossì, ma ghe vol na roba bassa! sconta, appena appena da starghe dentro in altessa, che la sia adatta alla natura stessa de l'erba che gh'é lì, ma se ti là te ghe pianti la torre de Pisa, vién mìa i ośèi! Dopo po, ala fine, te se mìa bòn tegnérghe l'acqua, a vegnarà i fagiani, vegnarà la pite, ma no i palmipedi! Trampolieri, vién mìa, perché quei i é ośèi da acqua! (Ido B.).

[– Prima di tutto perché non c'è nessuno che capisce, e questo posso dirglielo, perché gliel'ho detto in faccia anche a qualche professore, poi ci vorrebbero dei soldi, ma anche se ci fossero dei soldi capirebbero sempre meno, perché ognuno vorrebbe spenderli a modo suo, e nessuno è capace di spenderli bene, ho visto al Brusà, due mesi fa, dunque a Verona c'è una donna che conta molto, ha ottenuto mezzo miliardo, noi siamo andati a caccia di storni anche lì, è stato negli ultimi anni che siamo andati e già va rovinata, perché non trattenevano mica l'acqua e nella valle ci vuole l'acqua, perché se la valle è asciutta crescono tutte quelle altre erbe che *invadono* quello che è canna e carice, la canna e la carice crescono nell'acqua e le altre erbe crescono all'asciutto, sono venuti a cercare per

vedere se venivamo, non venivamo, beh, già, ci siamo andati, abbiamo visto così, si prendeva poco o niente, perché la canna non era alta abbastanza, era, era un po' rovinata, un po', abbiamo guadagnato quello che abbiamo guadagnato, quell'anno lì, e poi ci ha detto anche per l'anno prossimo, che ce la dava (la palude), allora noi abbiamo detto, "sì noi veniamo, ma se facciamo quello che vogliamo noi", in 6-7 con pochi pali, con pochi sacchi di nylon, e 3-4 vanghe, siamo stati capaci di trattenere l'acqua in valle, da 2000 mazzi che faceva di canna a 7500 va bene? Ma abbiamo catturato anche gli storni! Da quando l'hanno passata oasi (questa palude del Brusà), le hanno tolto l'acqua, naturalmente con le ruspe hanno speso mezzo miliardo, non sono mica capaci di trattenere l'acqua con le ruspe, noi con la vanga e pochi legni l'abbiamo tenuta, sono passato per di lì, ho visto una delusione, un mese e mezzo fa, basta, là hanno fatto l'appostamento per l'osservazione della selvaggina, un affare alto così, ma ci vuole una cosa bassa! Nascosta, appena appena da starci dentro in altezza, che sia adatta alla natura stessa dell'erba che c'è lì, ma se tu lì ci pianti la torre di Pisa, non vengono mica gli uccelli! Inoltre, se non sei mica capace di trattenere l'acqua, verranno i fagiani, verranno le galline, ma non i palmipedi! I trampolieri non vengono mica, perché quelli sono uccelli da acqua!].

La loro testimonianza è un'espressione chiara della loro consapevolezza tecnica di "gente della valle", che con pochi strumenti (la *sita*, vanga a punta e alcuni assi) e senza capitali sanno però far "funzionare" una valle.

Le conoscenze locali, indigene, emergono proprio in confronto alle conoscenze "esterne", come testimonia l'inizio del loro discorso, conoscenze "esterne" dotate spesso di potenti strumenti, ma sprovviste delle conoscenze per accumulo che, come molti studi sui saperi locali hanno ormai dimostrato, sono in genere le più efficaci e le più "adattate" nei tempi lunghi alla realtà locale.

– Invése noaltri séne, perché ndéne anca chi noaltri far i baténti par tegnér l'acqua, par tegnér l'acqua.

– In tute le paludi ghe vol fat sti lavori?

– *Se la resta sensa acqua, no é gnénte, la more, la va distruta.*

– E lora bisogna sempre tegnérghe l'acqua?

– Eh sì, *se nò la va via, come la va dentro la va via*, se nó gh'é quela che la tén fermo, un baténte, una diga diśéma, e lora sicome che l'acqua vegnéa dentro fin che Dio voléa, lì a gh'era na chiusa, in tel Menàgo (...) e lì gh'era una diga coi portoni de fero, i le regolava, lù l faśéa ndàr śó chéle lì e gh'era le bochéte che portéa dentro in la palude, anca lì co i so cassóni a vida, i le alzava sbassava come i voléa, i le regolava a piacere insomma, e lora lì fandoghe l'àrśene, se molava un po' de acqua da drio, la se prendéa da l'alto (...) la ndaśéa tanta acqua così in la palude e lì la cana la pól maginàrse, la giùbila, perché no l'é soltanto

perché la crésse mèio, o la nasse più fissa, gh'é anche l problema che la primavera, come dèsso fra otto, diése dì se comincia già veder i butti che vien fòra, quel l'é l pericolo che se fa la brina fa una brinata, se la val l'é suta, chela cana lì la resta tutta morta, la vén nera, cioè l'é un racolto che va reméngo, e quel l'é l pericolo, perché anca se gh'é tanta cussìta d'acqua la brina la ghe taca mìa, l'acqua la porta temperatura più alta, quel l'era l pericolo più grosso de tuti, che faśéne *le roste* anca chi, taiàvene de le pegne alte par méterle travèrso ai fòssi grandi, e dopo ghe meténe tuti pali e la rete co una pàea de riso, dopo è venu fora l nàilon, e lora ghémo messo quei e *la fermàvene totalmente*.

– Quante ghe n'èreo in te sta zona qua?

– Ben de grosse grosse ghen éne una, ma dopo in tutti i fossi, in tutti i fossi che portava fòra in la palude, la faśéne là in fondo, ndó la se scaricava, *là la fermàvene, pa podér tegnérla dentro*, solamente dopo che l'era passà l pericolo de la brina, chéle roste lì le desfàvene, perché dopo i néta i canài, co le machine, prima lavoràvene tuto a man, co le corde, e lora chel'erba lì bisogna che la ndésse via, se ghe n'era chéla rosta lì la se fermàva e addio! E lora la desfàvene, la tenéne un meśéto sta rosta, l batente grosso, *dopo desfàvene, che l'acqua la ndésse libera, anca l'erba* (...).

– In la val quel che vén vén, là se néta mìa, in chìi li de sugamento i passa, adesso i ga la fèra, prima invésse ghéne un arco de fero cusì, noaltri diśéne la fèra, e co i anèi, e ghe tacàvene na sóga parte par parte e tre là di là via e tre chi de sa, e la faśéne zugàr cussì, ... una lama che a baténe col cortèl, par farle vegnér sotilina, ... e lora tre par parte, perché l'era na fèra granda sie metri, pesante, bisogna che la stesse sotto e lóra tre par parte, e lora la faśéne zugàr, e lora l'erba, sicome l'era erba tanto tenderìna, piena d'acqua, l'era facile tagliarla, l'era mìa che la fusse dur da dir, no, sol a pasarghe anca se la taiàva póco, l'era cussì tanto bona che la se taiàva insomma.

– Chi èreo che ve paghéa par quel lavoro là? Èl consorzio?

– No no no no, pal consorzio era sie òmeni fissi, no tuta l'anno, sie mesi d'estate, che i faśéa na volta al mese i pulìa l canal, quei i era sotto l consorzio, invésse l canal padronale, chelaltro che l'é dopo del Tion.

– Osón?

– Osón l'era un fiume che ghe tocàva l consorzio, invésse questo chi che ghé dopo l Tión, quel èl faśéne noaltri.

– Ve ciaméa l parón allora?

– Èl padrón o quande che l'era tut èl fondo unito che gh'era Trévese o la Cassa de Risparmio, alora pagava lori, quando invésse i à fato i fitàvoli, la Cassa di Risparmio à fatto i fitàvoli, alora i à dito"i śgàrbi i paghéma insieme", sie fittavoli, tanto peròn.

(...).

– Allora *rosta granda* ghe n'era una, èrea su sti canài qua o?

– Sul secondo, parché questo fiume chi se podéa mìa *rostàr*, perché se piovéa lì, eh mama cara, invésse chel là al Cesón gh'era la chiusa, chìi se regolava da de chi, chel là che ghe digo, èl cavo... ma chel canal lì l prosegue, che l va in Osón, noaltri quasi in fondo prima che l rivésse in Osón faśéne la rosta e lì gh'era la fossa che portava l'acqua in palude... e lì la bagnava tutta la palude, ghéne l'entrata e l'uscita, ma *l'uscita la fermàvene*, ma in Tion no, a gh'é l'acqua che coréa, po se piovéa la portava via tuto, no se podéa mìa, ma noaltri del Tion véne mìa de bisogno, noaltri doperàvene i śgoli padronali, per la palude.

(...).

– Dentro all'argine noaltri faśéne un tài che passésse dentro sta colonna, e in mezzo al śgól ogni tanto cussìta meténe un pal, tuti pài e dopo lì se ghe metéa dei coàcci de asse e se nò ghe ndaśéne co la *pàia de riso*, che lora chi gh'era tute risare, la pàia de riso l'é bastanza longa e la resiste tant in l'acqua, alora ndaśéne là in l'acqua e la *norbéne*, cioè mìa che la se fermesse del tutto, ma l'alzàvene tanto così, (mezzo metro) e dopo ogni tanto ghe ndaśéne, se faśéne le scorte de pàia e ogni do tre di ndaśéne véder, se g'avéa fato qualche buśétto alora meténe śó ancora pàia, ecco, no la se fermava mìa del tutto, ma la se norbàva ben, *la faśéa rosta* (Arduino M.).

[– Invece noi sapevamo, perché andavamo anche qui noi a fare le chiuse per tenere l'acqua, per tenere l'acqua.

– In tutte le paludi bisogna fare questi lavori?

– Se resta senza acqua, non c'è niente, muore, va distrutta.

– E allora bisogna tenerle l'acqua?

– Eh sì, altrimenti va via, come va dentro va via, se non c'è quella cosa che la tiene ferma, un *baténte*, una diga diciamo, e allora siccome l'acqua entrava fin che Dio voleva, lì c'era una chiusa, nel Menàgo (...) lì c'era una diga con i portoni di ferro, le regolavano (le acque), lui faceva andare giù quelle lì e c'erano delle bocche che portavano dentro in palude, anche lì con i cassoni con le viti, le alzavano e abbassavano come volevano, le regolavano a piacere insomma, e allora lì, facendoci l'argine, si buttava un po' di acqua da dietro, si prendeva dall'alto (...) andava tanta acqua così in palude, e lì la canna, può immaginarsi, giubila, perché non è solo perché cresce meglio, o nasce più fitta, c'è anche il problema che in primavera, come adesso tra 8-10 giorni, si cominciano a vedere i germogli che spuntano, quello è il pericolo, che se fa la brina, se fa una brinata, se la valle è asciutta quella canna lì resta tutta morta, diventa nera, cioè è un raccolto che va *reméngo*, quello è il pericolo, perché anche se c'è tanta così d'acqua, la brina non le si attacca mica, l'acqua porta una temperatura più alta, quello era il pericolo più grosso di tutti, facevamo anche le roste qui, tagliavamo dei pali alti per metterli di traverso ai fossi grandi, e poi ci mettevamo tutti pali, e la rete con la paglia di riso, poi è venuto il nylon, e allora abbiamo messo quelli e la fermavamo totalmente (l'acqua).

– Quante ce n'erano in queste zone qua?

– Bene, di grosse grosse ne avevamo una, ma poi in tutti i fossati, in tutti i fossati che portavano nella palude, la facevamo là in fondo, dove si scaricava, là la fermavamo, per poter tenerla dentro, solo dopo che era passato il pericolo

delle brine quelle roste lì le disfavamo, perché poi puliscono i canali, con le macchine, prima lavoravamo tutto a mano, con le corde, e allora quell'erba lì bisognava che andasse via, se c'era quella rosta lì allora si fermava e addio! E allora la disfavamo, la tenevamo un mesetto questa cosa, la diga grossa, poi disfavamo, che l'acqua andasse libera, anche l'erba (...).

– Nella valle quello che viene viene, non si pulisce mica in valle, negli scoli di prosciugamento passano (a pulire), adesso hanno la sfera, prima invece avevamo un arco di ferro così, noi la chiamiamo la *fèra*, con gli anelli, e gli attaccavamo una corda da una parte e dall'altra, e tre (uomini) di qua e tre di là e la facevamo giocare (ruotare) così (...) una lama che affilavamo con il coltello, per farla diventare sottile (...) e allora tre per parte, perché era una *fèra* grande 6 metri, pesante, doveva stare sotto (sotto acqua) e allora tre per parte, e la facevamo ruotare così, e allora l'erba, siccome era erba tanto tenera, piena d'acqua, era facile tagliarla, non era mica che fosse dura, a dire, no, solo passando anche se non tagliava bene, era così tanto buona insomma che si tagliava.

– Chi era che vi pagava per quel lavoro? Il Consorzio?

– No no no, per il Consorzio c'erano 6 uomini fissi, non tutto l'anno, 6 mesi d'estate, che facevano, una volta al mese pulivano i canali, quelli erano dipendenti dal Consorzio, invece il canale era padronale, quello che è dopo il Tione.

– Osone?

– Osone era un fiume che spettava al Consorzio, invece questo qui che c'è dopo il Tione, quello lo facevamo noi.

– Vi chiamava il padrone allora?

– Il padrone o quando c'era il fondo tutto unito che c'era Treves o la Cassa di Risparmio, allora pagavano loro, quando invece sono venuti gli affittuari, la Cassa di Risparmio ha preso degli affittavoli, allora hanno detto "gli *sgarbi* (diserbo dei fiumi) li paghiamo insieme, 6 affittavoli un tanto ciascuno.

(...).

– Allora la rosta grande era una, era su questi canali o?

– Sul secondo, perché questo fiume qui non si poteva mica *rostàr*, perché se pioveva lì, eh mamma cara, invece in quello là al Chiesono c'era la chiusa, quelli si regolavano da qui, quello che le sto dicendo, il *cavo* (...), ma quel canale lì prosegue, va in Osone, noi quasi in fondo prima che arrivasse in Osone facevamo la rosta, e lì c'era la fossa che portava l'acqua in palude (...) e lì bagnava tutta la palude, avevamo l'entrata e l'uscita, ma l'uscita la fermavamo, ma nel Tione no, c'era l'acqua che correva, se pioveva portava via tutto, non si poteva mica, ma noi del Tione non avevamo mica bisogno, noi adoperavamo gli scoli padronali, per la palude (...).

– Dentro all'argine noi facevamo un taglio che passasse dentro questa colonna (un palo di legno detto battente) e in mezzo allo scolo ogni tratto così mettevamo un palo, tutti pali e poi lì si mettevano dei *coacci* (pezzi) di asse oppure paglia di riso, perché a quel tempo qui c'erano tutte risaie, la paglia di riso è abbastanza lunga

e resiste tanto nell'acqua, allora andavamo là nell'acqua e la *norbavéne*, cioè non è mica che la fermassimo del tutto, ma l'alzavamo tanto così (mezzo metro) e poi ogni tanto andavamo, ci facevamo le scorte di paglia e ogni due tre giorni andavamo a vedere, se c'era qualche buchetto allora mettevamo giù ancora paglia, ecco, non si fermava mica del tutto, ma si *norbàva* bene, faceva rosta].

La lunga testimonianza precedente è interessante, dal mio punto di vista, perché mette in evidenza tutte le azioni tecniche della gente di valle per riuscire a "tenere" l'acqua in valle. Le questioni tecniche sono essenzialmente due: *rostàr*, cioè costruire le roste, e *norbàr*, cioè fermare l'acqua.

Sgarbàr indica invece la pulizia del fondo dei fiumi, il diserbo dei canali, operazione generalmente affidata ai Consorzi di Bonifica.

Il Consorzio di Bonifica gestiva i fiumi maggiori, di sua competenza, assumendo squadre di operai giornalieri che nei mesi estivi pulivano i fiumi e i canali dalle erbe, "segandole" sul fondo con una sega circolare che era fatta ruotare da due uomini posti sulle sponde del fiume a tirarla con una lunga corda (vedi anche p. 250 per ulteriori testimonianze). L'accumulo di erbe nel fiume o nel canale, come dice chiaramente Arduino M. nella testimonianza, "teneva alta l'acqua", poiché rallentava la corsa dell'acqua, la ostacolava. Pescatori e uomini della valle sapevano bene questa cosa, e infatti usavano mantenere i fossi "sporchi" cioè pieni di erbe proprio per favorire le attività della palude.

Nel Settecento un'indagine svolta dal matematico veneziano Zendrini mostra che "era interesse di quanti traevano irrigazione dal Tartaro, lasciare crescere erbe palustri nel letto del fiume affinché queste, rallentandone il corso e favorendo il deposito di materie detritiche, provocassero un, seppur lento, innalzamento dell'alveo, quanto mai adatto a mantenere le acque ad un livello tale da immettersi poi facilmente nelle bocche d'irrigazione" (Valentini, 1984, p. 135).

Ancora Zendrini documenta che "la tecnica di deviare le acque dal letto originario del fiume per portarle in nuovi condotti irrigatori al margine delle terre alte veniva chiamata '*tirar l'acqua in rilievo*'. Tale sistema venne più volte criticato dallo Zendrini, al quale non sfuggiva l'effetto negativo che questo provocava all'andamento naturale del fiume".[24]

Anche i *calti* e la *scavessàda* (*vedi* paragrafo 3.1.1.5 e figure 8a-d), in quanto sbarramenti trasversali delle acque utilizzati dai pescatori, ottenevano simili effetti. Le dispute su queste questioni sono documentate a va-

[24] Valentini, 1984, p. 160, nota n. 4.

rie riprese, lungo il corso dei secoli: nel 1729 governo austriaco e governo veneto si accordarono per proibire le arellate dei pescatori nel Tartaro, a seguito di dispute secolari sulla gestione delle acque del Tartaro.[25]

La questione delle *roste* era stata oggetto di questioni e di dispute fin dal secolo XVI, implicando su questo fiume di confine tra due governi, l'intera istituzione governativa, che nel corso dei secoli prese vari provvedimenti e stipulò tre Trattati nel corso del solo secolo XVIII (*vedi* Valentini, 1984, p. 143-160). La questione del Tartaro si profila nel corso dei secoli come una questione internazionale, giocatasi sulle questioni di irrigazione delle terre vicine e sui diritti di prelievo d'acqua da questo fiume di risorgiva. L'indagine del 1728, a cura dello Zendrini, ci mostra un fiume "quasi del tutto imbonito, dove le acque a stento cavalcano il naturale cammino, per essere spesso deviate in una fitta e capillare rete di condotti irrigatori che si diramano dall'alveo. Quello che un tempo poteva essere stato un agibile corso fluviale, nel Settecento si presentava come un fiume tormentato, dal letto povero d'acqua e ostruito da canne palustri a volte così fitte da bloccare la navigazione e costringere i viaggiatori a scendere dalle barche e a trascinarle, per poter proseguire il cammino. E non solo il Tartaro accusava in maniera così rilevante il peso delle irrigazioni che le risaie sparse nelle zone intorno richiedevano [...]. L'intero sistema del fiume risultava pertanto modificato e condizionato dalla rete irrigua che si diramava nel territorio circostante" (Valentini, 1984, p. 134).

I confinanti con il Tartaro, dunque, modificavano anche illegalmente il corso del fiume e degli affluenti, per trarne irrigazione per le risaie, presenti nelle terre attorno al Tartaro fin dalla metà del secolo XVI, "grazie al massiccio impiego di capitali dei patrizi locali e veneziani e ad una legislazione che favoriva il recupero di terreni vallivi" (Chiappa, 1984, p. 23).

Scontri tra mantovani e veneti si erano verificati molte volte, non solo verbalmente, ma anche attraverso incursioni militari (Varanini, 1984, p. 138). Le convenzioni cinquecentesche, così continuamente disattese dall'una e dall'altra parte del confine, furono sottoposte a revisione ben tre volte nel Settecento, portando a tre trattati, denominati "Trattati di Ostiglia" che si sono svolti uno ad Ostiglia e due a Vienna (*vedi* Valentini, 1984), l'ultimo

[25] Cfr. Valentini 1984, p. 138. La ricerca condotta da Zagli sulla palude della Bientina è un caso molto interessante per un confronto con le paludi della mia ricerca, trattandosi di una zona umida posta al confine tra due Stati (Toscano e Pontificio) e attorno alla quale si svilupparono spesso conflitti che coinvolsero le diplomazie dei rispettivi Stati e le popolazioni locali. Il "confine" tra i due Stati, che attraversava il Padule, dove non c'erano punti di riferimento, costituì sempre un problema mai risorto (Zagli, 1992).

dei quali riuscì ad imporre interventi pubblici per regolare ufficialmente la captazione delle acque del Tartaro, fissando la quantità d'acqua da prelevare per l'irrigazione, ristabilendo gli argini, proibendo arellate e seriole costeggianti i fiumi, scavando gli alvei ed eliminando le erbe del fondo.[26]

La testimonianza dei miei interlocutori si inserisce nell'alveo di queste storiche questioni, mostrando il persistere di azioni di appropriazione dell'acqua, inserite (ed è ciò che antropologicamente ci interessa) in una visione culturale che agisce per "trattenere" un elemento naturale che naturalmente, lasciato a se stesso, se ne andrebbe, "scapperebbe giù". Le testimonianze sembrano portare alla luce persistenze storiche di lunga durata e pratiche locali di "coltivazione" della palude, ponendosi tra le pieghe di pratiche ufficiali.

Gli uomini della valle, i *carezànti*, i *canarói* che in questa palude ho incontrato, sono quelli che, situandosi all'interno di un "paradosso di modernità" (*vedi* paragrafo 4.5) lavorano per il Consorzio di Bonifica per estirpare le erbe dai fiumi tanto quanto lavorano per mantenere in vita la valle. Essi si impiegano negli organi istituzionali e statali quanto si impiegano per il pescatore professionista che nel pezzo di valle che gli è affittato scava fossati, costruisce arginelli interni e argini esterni per trattenere l'acqua. Accanto a casellanti dell'acqua, posti in specifichi luoghi, stabiliti secondo trattati addirittura internazionali per gestire le chiuse e le turbine, agiscono questi uomini della valle che costruiscono le *roste*: minuscole dighe, precarie costruzioni che si innalzano in primavera e si distruggono un paio di mesi dopo, che si rinnovano ogni anno, con materiali precari: assi, reti e paglia di riso. Con queste azioni, *rostàr* e *norbàr*, essi portano l'acqua dai fiumi e dai canali fino alla valle, immergendola nell'acqua. Essi chiudono le uscite degli scoli d'acqua, chiudono "il fondo" della palude, e creano quello "specchio d'acqua" che è la valle, come la definirà il pescatore Ido B. (*vedi* paragrafo 3.1.1.7, p. 198).

È così che l'acqua viene "tenuta su". È così che la palude diventa un luogo nel quale si entra, si sprofonda nell'acqua, ci si immerge per raccogliere e pescare. È così che la palude vive.

La testimonianza di Fago C., raccoglitore del quale presenterò anche la storia di vita in valle, è molto forte ed emotivamente connotata:

[26] Valentini propone una interessante analisi delle politiche del governo veneto e di quello austriaco riguardanti le questioni di confine e le questioni economiche legate a risicoltura, agricoltura e gestione delle acque, spiegando dettagliatamente motivazioni e conseguenze di questi trattati (Valentini, 1984).

la morte della palude è dovuta essenzialmente alla mancanza d'acqua, mancanza chiaramente imputabile agli uomini e alle loro azioni.

La morte della palude è morte delle erbe di palude, che vengono "invase" dalle erbe di campagna o che muoiono per mancanza di acqua. In un mondo dove tutto è unito a tutto, la morte della palude è quindi anche la morte della gente che vive della e nella palude.

– Ma io me ne lavo le mani, *la palude muore*, come produttività, tutto finito.
– Già finito proprio?
– Già finito, perché la palude è 30 anni che è secca, *la palude secca non va*, la riserva è molto piccola eh!
– (...) Se la palude non ha mica come minimo 70-80 centimetri d'acqua sopra per almeno 10 mesi all'anno, se son 11 è meglio, *la palude non vive*, dunque che ha l'acqua per 40 giorni son 30 anni, *la palude è morta* (Fago C.).
– Quando c'è l'acqua, io di canna, avevo 10-12 uomini, io con la barca portavo fuori, il mazzo è di 72 cm di circonferenza, di sotto, lunga tre, quattro metri, dipende dall'anno, *la canna viene con l'acqua*, ne facevo 18.000 mazzi, solo la mia parte, c'era mio papà allora, e di carice se ne faceva 700-800 quintali, adesso sa quante se ne fa? I mazzi saranno 500 se ce ne sono, po' messa male, brutta, perché non c'è l'acqua, il carice in tutto si troverà 20 quintali se li trovi. Come produttività è finita, perché sono 30 anni che non c'è l'acqua ... *se non ci mettono l'acqua, non c'è niente da fare, muore, è già morta* (Fago C.).
– ... Dopo si è cominciato a restringere perché asciugandosi la palude l'erba viene avanti e va nella zona dove nasce il carice e lo fa morire, è per quello che adesso *con l'asciutto è morto il carice* ed è rimasto solo l'erba matta perché la canna *la radice deve pescare nell'acqua, se non pesca nell'acqua la canna non c'è niente da fare, è finita* (Fago C.).

La presenza positiva, addirittura cercata e voluta, dell'acqua in valle, vive in una *dinamica oppositiva e complementare* con le esigenze della campagna contermine, che soffre all'opposto dell'invasione delle acque.

– Na volta (le idrovore) le lavoréa tanto, quando vegnéa su i temporali bisognava tacàrle se nò l'azienda ndava sotto tutto, serviva par sugàr èl fondo, èl fondo.
– In vale chi.
– Ne la palude, perché *la vale l'é calcolada niente*.
– E dalla vale ndava in Busatello, Busatello ndava su altro.
– Tanto alle piante in palude l'acqua non fa male.
– No l'acqua la ghe vól in la val.

– La ghe vól éa, ma quando la vegnéa tanta la sfogava lì (Valentino C. e un amico).

[– Una volta (le idrovore) funzionavano tanto, quando c'erano i temporali bisognava attaccarle altrimenti in azienda andava tutto sotto acqua, servivano per asciugare il fondo (l'acqua la buttavano dalla campagna in palude).
– Nella valle qui.
– Nella palude, perché la valle è calcolata niente.
– E dalla valle andava nel Busatello, e dal Busatello andava in un altro (fiume).
– Tanto alle piante in palude l'acqua non fa male.
– No, l'acqua ci vuole nella valle.
– Ci vuole, ma quando ne veniva tanta sfogava lì].

È in questa opposizione che si snodano le "visioni del mondo" della gente della valle e della gente di campagna. Per i primi l'acqua è elemento di vita della palude e di se stessi. Per la campagna l'acqua, in queste zone, è un elemento eccessivo che rischia continuamente di danneggiare i prodotti.

La campagna riversa le acque nella palude, con mezzi tecnici via via sempre più complessi (idrovore, turbine a vapore, turbine a motore...), arginando la palude con argini via via più lunghi e forti, e infine bonificando completamente la palude. Fu così che le acque della palude, trattenute per secoli dalla gente di valle, crollarono.

2.2 Acque "crollate"

È con i discorsi sull'avvento delle bonifiche che l'azione sull'acqua, questo trattenerla in vari modi, ed essenzialmente questo volerla trattenere, si fa evidente, per opposizione. È con la bonifica delle valli, infatti, che la gente della valle percepisce la perdita delle acque: *la bonifica à comincià a tór le acque... la bonifica ha cominciato a prendere le acque* (Ido B.).

– Adesso de pescadori de profession in paese qui ghén sarà du tri, *i a tirà via le acque* (Lino F.).

[– Adesso di pescatori di professione in paese qui ce ne saranno due, tre, hanno tirato via le acque].

– Allora le acque le comunichéa ben.
– Sì sì, ma ancora ancora, de à i à fat i canài novi, no te fa più quel giro lì.

(...)
– Èl Tión novo *l'é quel che śgóla tut*, tute le val.
– *Le à sugade tute, le paludi lì le à sugade tute* (Valentino C. e un amico).

[– A quel tempo le acque comunicavano bene.
– Sì sì, ma ancora ancora, di là hanno fatto canali nuovi, non si fa più quel giro lì.
(...)
– Il Tione nuovo è quello che scola tutto, tutte le valli.
– Le ha asciugate tutte, le paludi lì le ha asciugate tutte].

La percezione locale dell'avvento della bonifica è la percezione della sparizione delle acque: l'acqua è stata "tolta", "presa", "mollata", dicono le testimonianze, cioè lasciata andare senza più "trattenerla". E in un crescendo di espressioni gli interlocutori dicono che l'acqua è "precipitata", l'acqua è "crollata".

– Chél ponte lì l'é mai stà, i l'à fat quand l'é vegnù fòra le ciàcole che *i mola le acque*, se nò l'era un stradelìn...i à fato sto ponte, com'éla come no éla, co sto ponte, lora i diśéa "falo énto (?), altéśa cussìta perché *dopo i mòla l'acqua*, parché lì parché là", lora dopo sémo vegnùdi savér, ma noaltri interessava gnénte perché i lo à fato quatro sìnque anni prima no sò, prima che *i mola le acque*, allora quando che vegnéa le acque, che noaltri véne le barche, che prima pasàvene, che vegnéne lì, in tel fosso lì, là no se passava pì, perché l'acqua la fiorava quasi él ponte, serava l ponte se passava pì, *i à molà le acque* e lora "atu visto se dèsso se passa!?" (Bruno M.).

[– Quel ponte lì non c'era mai stato, è stato fatto quando sono uscite le chiacchere che avrebbero mollato l'acqua, altrimenti c'era una stradina... hanno fatto questo ponte, com'è come non è, con questo ponte, allora dicevano "fallo dentro (?), alto così perché poi mollano le acque", perché lì perché là, allora poi abbiamo saputo, ma a noi non interessava niente perché lo hanno fatto quattro cinque anni prima, non so, prima che liberassero le acque, a quel tempo quando venivano le acque, noi avevamo le barche e passavamo, venivamo lì a quel fosso lì, là non si passava più perché l'acqua sfiorava quasi il ponte, chiudeva il ponte e non si passava più, hanno liberato le acque e allora "hai visto se adesso si passa?"].

– L'é sta l consorzio, l governo che *l'à molà le acque*, lora molando le acque l pésse no lé pi vegnést su, perché l pésse vegnéa dal Bastión, la vet là via chél cào, Musolini, chél Canalbianco, èl vegnéa da de lì, l vegnéa suśo l vegnìa chi, *véndo molà l'acqua*, no i méte śó le asse, lì no l'é pi vegnù pésse ah, a ghe restà i fossi sutti (Bruno M.).

[– È stato il consorzio, il governo che ha mollato le acque, allora mollando le acque il pesce non è più venuto su, perché il pesce veniva dal Bastione, vede là in fondo che c'è il ramo d'acqua Mussolini, quel Canalbianco, veniva da lì, veniva su e veniva qui, avendo mollato le acque, non mettono più giù le assi lì, non è più venuto il pesce ah, sono rimasti asciutti i fossi].

– Una volta (la palude) partiva da Villimpenta e da Nogara, sono venuti degli *escavatori che paura facevano, paura*, quindi a metà di questa palude han fatto il nuovo Tione, han fatto il fiume nuovo, molto profondo, e qui han cominciato a scavare, quindi si figuri lei, *le acque sono precipitate* (Angela).

– Dal '63 quando hanno fatto il Canalbianco, la palude *è crollata l'acqua di due metri, tre metri* (Fago C.).

Con la bonifica all'improvviso viene eliminato il grande sforzo culturale e colturale di questa gente di "trattenere" l'acqua, di fermarla, di "tenerla su". È in gran parte qui secondo me, un'antropologia della bonifica, in questo contrasto profondo tra il voler tenere e, al contrario il voler lasciar andare, allontanare, eliminare l'acqua.

I testi di idraulica che ho potuto leggere, propongono ovviamente l'idea della palude come di un luogo insalubre, non buono per eccellenza e quindi da bonificare, luogo di disordine, spreco di territorio, terreno perduto ecc. Molte altre ricerche sarebbero da compiere per arrivare ad un completo studio antropologico della storia delle bonifiche e della storia degli studi sulle bonifiche. Il mio punto di vista, l'obiettivo della mia ricerca, era quello di verificare e documentare la percezione di chi invece con la palude ha vissuto, ricavandone sostentamento economico e quindi anche conoscenza, capitale culturale e simbolico. Uno dei punti che mi pare possano esprimere questo obiettivo è la focalizzazione su questa opposizione di punti di vista sulla palude, su questa dinamica di opposizioni tra uomini della valle e bonificatori.

Un aspetto dell'ideologia della bonifica esprimeva proprio la necessità di "togliere" le acque dal territorio, togliere quelle acque ritenute viceversa così indispensabili dalla gente di valle.

Un particolare verbo, infatti, è usato nella letteratura di proposte di regimazione idraulica del territorio: *ritrarre*, cioè ritirare, ritrarre le acque dal terreno circostante al fiume, mantenerle entro l'alveo del fiume. È chiaro che in questo modo la palude non viene più ad esistere, essendo una formazione laterale ad un fiume: "*Ma venendo alle Valli io mostrerò facilmente come dal chiudere il Castagnaro resteranno esse* ritrat-

te (...). *Or posto ciò io dico, che quando il Tartaro avrà per tutto il tempo dell'anno ugualmente libero il suo esito, e che avranno per conseguenza tutte le Valli aperto sempre, e non interrotto lo scolo, resteranno quasi da sé, e con pochissima fatica,* ritratte. *E questo pare a me che sia uno sciogliere senza macchina un così gran nodo"* (Zanella, 1881, p. 9).

Per i bonificatori non esiste dinamica tra il trattenere e il lasciar andare l'acqua. Esiste solo una necessità di togliere l'acqua. Non gestione, ma eliminazione. *Retrarre è vera alchimia,* secondo il celebre detto di Alvise Cornari (Lodo, 1990, p. 340), che segna la svolta "terriera" di Venezia; le paludi erano infatti *luoghi inutili,* dove vigeva *disordine delle acque,* secondo le parole di Alvise Corner al Doge di Venezia, pochi anni prima della costituzione del Provveditorato sopra i Beni Inculti.[27]

Dopo secolari sforzi per trattenere le acque, la loro "caduta" è per la gente di valle una caduta nel disordine, o forse ancora di più, una caduta nell'oblio. Nelle loro testimonianze è emersa con forza e quasi con violenza la presenza della morte nella palude: una palude secca, senza acqua, è una contraddizione in termini! Non può vivere. La palude muore, è morta (*vedi* p. 128).

Per il momento cogliamo da queste testimonianze il senso del grande sforzo che deve essere stato fatto nei secoli per "impadronirsi" dell'acqua, vivendola come una risorsa. E di conseguenza lo sgomento che deve esserne seguito nel vederla andare via per sempre, nel vedere rovesciato, completamente capovolto ed annullato una volta per tutte il mondo che si era volutamente creato "trattenendo le acque".

– In più cos'hanno fatto, *hanno abbassato i livelli dell'acqua, abbassando i livelli dell'acqua, nella palude non c'è più acqua, e se non c'è più acqua non c'è più vegetazione, la stanno distruggendo, quello che prima era patrimonio,* perché qui in questa zona, Gazzo, Roncanova, Maccacari, che lavorava era circa 1.000 persone, cioè si raccoglieva le canne e si costruiva le stuoie (Nando L.).

Ricordo l'incontro con Lino S., raccoglitore di carice e altre erbe di palude, incontro che non ho potuto registrare, in cui lui mi raccontò della bonifica: *siamo partiti al mattino e c'era l'acqua, siamo tornati la sera e non c'era più, così, dalla mattina alla sera.* Nella realtà la bonifica non è avvenuta in una sola giornata (anche se, in effetti, lo svuotamento della valle dall'acqua è stato visibile in tempi assai brevi), ma la drammaticità di

[27] Citato in A. Serperi, 1991, p. 1-2.

questa espressione, di questo ricordo, mette in evidenza la forza di questa "acculturazione" della palude attraverso la gestione dell'acqua trattenuta. Mentre mi raccontava, con poche frasi, della bonifica, il raccoglitore con cui mi sono incontrata era commosso, come lo ero io al suo racconto. Riparlerò ancora dello stretto legame tra cognizione ed emozione, che sarà un aspetto importante dei "saperi" di questa gente, ma non posso dimenticare la mia emozione, quando, a furia di cercare di capire le dinamiche idrauliche di questi fiumi e delle loro evoluzioni nella storia, ho percepito chiaramente che il nocciolo di tutta la questione delle valli stava nell'enorme straordinario sforzo pienamente cosciente di queste persone che "trattenevano" l'acqua, questo elemento così fluido e fuggevole. Sforzo culturale di rallentare una massa imponente di acqua, di regolarla centimetro per centimetro adattandola alla crescita dei vegetali, di portarla ai massimi livelli, di immergervisi e raccogliere ed infine di liberarla di nuovo, di farle riprendere "la corsa", di farla rientrare nell'alveo, sapendo che l'anno successivo, alla stessa stagione, si sarebbe ricominciato a fermarla e a trattenerla di nuovo.

2.3 "Uscire" dalla palude

– Prima qua in mezzo, dove ci troviamo adesso, *era immerso, tutta palude,* qua era in mezzo la palude, c'era acqua tutte le parti eh! (Marco M.).

Un capovolgimento del mondo quale è stato quello della bonifica, ha comportato una necessaria evoluzione dello stile di vita di molte persone del luogo. Si vedrà anche più avanti come si svolse tutto ciò e come si è avviata la memorizzazione del mondo delle paludi. Qui voglio mettere in evidenza alcune testimonianze che, dietro la loro apparente semplicità, esprimono l'evoluzione di queste vite cambiate insieme al loro paesaggio fisico e culturale: bisognò "voltarsi", dicono molti informatori:

– Mi ò sempre vu un tòco de campagna, sta palude qui l'é bonificada, dèsso l'é tutto grano insomma, avendo bonificà.
– Quando?
– Sarà quindici, sedici anni, venti forse.
– Par voaltri éo stat un vantaggio o no che i abbia bonificà la valle?
– Eh noaltri era l nostro mestiér chel lì, e *dopo ven dovù voltarse,* ecco (Valentino C.).

[– Io ho sempre avuto un pezzo di campagna, questa palude qui è stata bonificata, è tutto grano insomma, avendo bonificato.
– Quando?
– Saranno 15 anni, 16, 20 forse.
– Per voi è stato un vantaggio o no che abbiamo bonificato la valle?
– Eh quello era il nostro mestiere, poi abbiamo dovuto girarci, ecco].

– Adesso tuta tera, tute panòce.
– E allora voaltri che féssi i pescadori còssa véo fat?
– Basta, basta, *vén dovù voltàrse*, andàr à śornàda, in campagna, quel che à catà in campagna, quealtro l'à catà l muradór, quelaltro l manovàl.
– Tuti s'à catà lavori diversi, prima i vivéa col pésse, tra pésse, caréza e, *dopo s'à fermà tuto* e lora, tocà cambiàr mestiér.
– Avéo protestà?
– No perché la tera l'é sua.
– Ma dopo no esséndoghe pi acqua l'à molà anca l pésse (Bruno M. e la moglie).

[– Adesso tutta terra, tutte pannocchie.
– E allora voi che facevate i pescatori cosa avete fatto?
– Basta, basta, abbiamo dovuto girarci, andare a giornata, in campagna, qualcuno ha trovato in campagna, qualcun altro il muratore, quell'altro manovale.
– Ognuno si è trovato un lavoro diverso, prima vivevano con il pesce, tra pesce e carice, e poi si è fermato tutto e allora si è dovuto cambiare mestiere.
– Avete protestato?
– No, perché la terra era loro.
– Ma poi non essendoci più acqua ha mollato anche il pesce].

È stato quindi sicuramente un cambiamento totale. Si è fermato tutto ha detto l'interlocutore precedente. Necessità di uno sguardo nuovo, quindi di un nuovo diverso modo di appropriarsi del mondo e di vederlo. Un cambiamento dell'intera visuale e del punto di vista. E questo cambiamento è rappresentato come una modificazione spaziale, una modificazione dell'orientamento. *Voltàrse*, *giràrse*, indicano qui un cambiamento culturale e spaziale. In questo dialetto, "voltarsi", "girarsi" ha quindi un duplice significato, indicando sia l'azione del girarsi topografico, spaziale, sia il cambiare come modificazione culturale e sociale.

Se prima il punto di vista era "interno" alla palude, ora diventa in qualche modo esterno. È in questo senso che molte persone mi hanno detto che con la bonifica "sono usciti", hanno dovuto "uscire", sono "venuti fuori", *i s'à tirà fora*, "si sono tirati fuori".

Usciti dalla valle in cui prima erano immersi.

– Ma còssa ài fat allora, dopo le bonifiche?
– *Tuti s'à butà fóra*, perché l'é fadìga ne la val, i zóveni i e partìdi par la città, in le val era sinquanta, sessanta persone... sono rimasti in dieci! (Remo Z.).

[– Ma cos'hanno fatto allora, dopo le bonifiche?
– Si sono tutti buttati fuori, perché è faticoso nella valle, i giovani sono partiti per la città, in valle erano 50, 60 persone, sono rimasti in 10!].

Anche alcuni ragazzi del paese, con i quali ho parlato, mi dicevano che quelli "sono venuti fuori" dalle paludi, dopo le bonifiche. Una ragazza mi disse che i *Bacaióni*, una famiglia che viveva vicina alle paludi, "venivano fuori" da lì pochissime volte (per la precisione, l'interlocutrice mi disse che "venivano fuori forse due volte l'anno").

La palude, luogo di immersione, come finora abbiamo visto, è anche luogo in cui nascondersi? È luogo in cui entrando in qualche modo si scompare?

Questa particolare espressione per parlare del rapporto con la valle mi pare si renda più chiara se si confronta l'uso dell'espressione "essere fuori" in altri contesti. Molte volte parlandomi di storie di animali mitici, di leggende, o di detti o di altre dicerie più o meno vere, i miei interlocutori mi dicevano "quella era fuori", *l'era fóra che* (cfr. paragrafo 7.7).

Cioè: si diceva, si raccontava, si sapeva. Quello che è fuori è quello che si dice, di cui si può dire, di cui si parla e si può parlare.

L'essere fuori corrisponde all'evidenza, a ciò che si sa, che si vede, che si dice e si può dire, che si racconta.

Maria F., con la quale parlavo di pesca, mi dice che ormai di pescatori non ce ne sono più, ma che c'è ancora un pescatore in paese, uno solo. Io mi affretto a chiedere chi sia, dove abiti. Creo una situazione di grandissimo imbarazzo, Maria non vuole dirmi assolutamente chi sia, come si chiami. Mi dice *bisogna che se tegnéma*, ci dobbiamo tenere, trattenere (*vedi* testimonianze di Lino e Maria F., p. 177).

Lei è moglie di un pescatore. "Noi" ci dobbiamo trattenere. Insomma, non si dice, non si parla, non si fa sapere, si tace, ci si trattiene dal dire. Uno stesso comportamento metteranno in atto con me altre donne, mogli di pescatori, e altri pescatori ancora attivi, depistandomi, allontanandomi e assolutamente non dicendomi nulla del loro lavoro.

Se il pescatore è il prototipo dell'uomo della valle, ci è mostrato che gli uomini della valle sono in qualche misura "nascosti", tra le pieghe della valle, non manifesti, non detti.

Uscire dalla palude, quindi, rappresenta un cambiamento verso ciò che passa ad essere più evidente, ad essere visibile. Uscire dalla palude significa diventare visibili, essere fuori da qualcosa che prima nascondeva. Questa espressione linguistica sorregge tutta una serie di pratiche che vedremo nel corso della ricerca, pratiche sottili, tenui, appena percepibili, ma che mi hanno spesso rimandato un'idea di "clandestinità", di segretezza, di *nascondimento* da parte di queste figure sociali che frequentavano la palude. Una specie di marginalità che si esprime attraverso il nascondersi, attraverso una tenue evidenza, un dirsi sbrigativamente (*vedi* paragrafo 10.3).

È stato così che con le bonifiche anche queste figure sociali dovettero "venire allo scoperto", venire a galla, venire fuori. Uscire dalla palude, fisicamente e culturalmente.

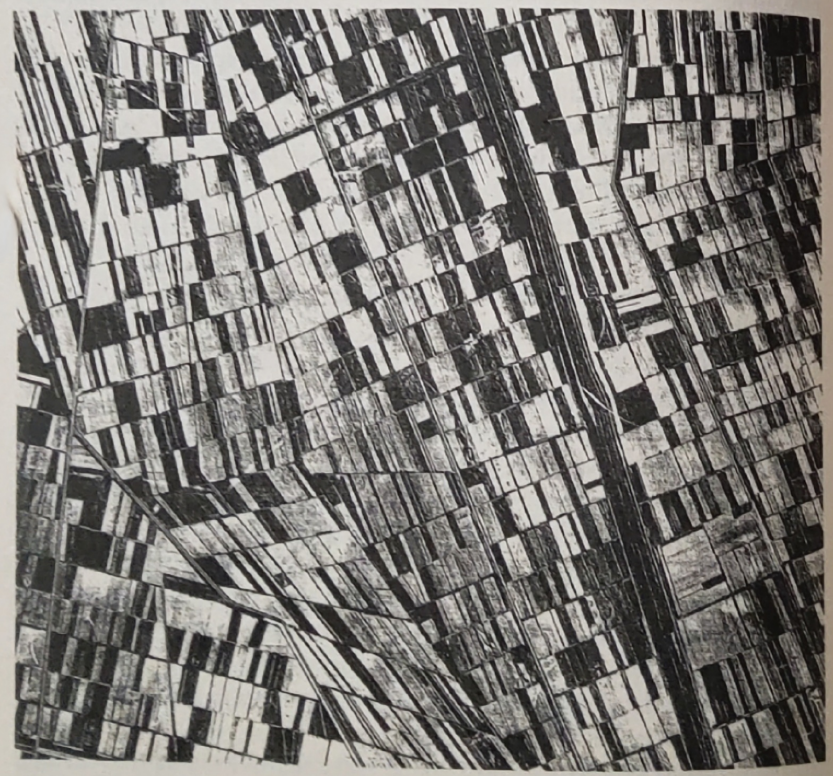


Figura 8. Sistemazione agraria conseguente alle bonifiche; dettaglio da fotogramma zenitale dell'IGMI, volo GAI 1955 (da Tossi e Harari, 1990, p. 98).

3. IDENTITÀ AMBIENTALI

3.1 "Quelli della valle": identità sfumate

Il termine *valaróí*, come quello di *canaróí* e quello di *carezànti*, presente nella letteratura d'archivio,[28] durante la mia ricerca sembrava "sconosciuto" proprio a quelli che nella pratica erano "gente di valle" e che io incontravo durante questo terreno etnografico. Ho sempre dovuto sollecitare il discorso, intorno a questo termine, per ottenere delle informazioni dai pescatori, dai cacciatori, dai raccoglitori di valle che per definire se stessi non usavano questo termine. Perché?

– Quei che ndéa ciór su la canna ghe ciaméi *canaròi* qua?
– Canaróí sì.
– E caréza?
– *Beh insomma, carezànti ecco.*
– E lu che cioéa su la cana e anca la caréza?
– *Insomma*, l'é sempre un lavoro in valle, *carezànte, canaról*, in genere se faśéa tutti dó i mestieri, perché l'é sempre un lavoro che se faśéa in valle, anca me papà, èl ndaśéa a cana e anca a caréza, in più èl véa la pesca sul Tartaro.
– E *valaróí*?
– Anca *valaróí* sì.
– Come si definiva suo papà?
– *Eh, valaról, pescatore, pescatore nella valle, cacciatore*, perché la caccia l'era un reddito anca la caccia, perché qua nel periodo che l'era la vèrta la caccia, gh'era sempre, anca mi, specialmente la festa s'era via sempre coi cacciatori, ancora prima de ver la licenza, quande ère giovane proprio, dopo quande ò vu la licenza lo stesso (Gianni S.).

[– Quelli che raccoglievano la canna li chiamavano *cannaròi* qua?
– *Canaróí* sì.

[28] Cfr. Brunello, 1990; Zagli, 1992; Cazzola, 1979. Interessante anche l'articolo di Lodo, dove vengono riportati brani di testimonianze di *canarolli* di Adria (che riprenderò anche più avanti), tratti dagli atti processuali del secolo XVI e dei secoli successivi, in occasione delle dispute sulle proprietà collettive delle valli (Lodo, 1990).

– E *caréza*?
– Beh insomma, *carezànti* ecco.
– E lei che raccoglieva sia la canna che la carice?
– Insomma, è sempre un lavoro in valle, *carezànte, canaról*, in genere si facevano entrambi i mestieri, perché è sempre un lavoro che si faceva in valle, anche mio papà, andava a canna e anche a carice, e in più aveva la pesca sul Tartaro.
– E *valaróí*?
– Anche *valaróí* sì.
– Come si definiva suo papà?
– Eh, *valaról*, pescatore, pescatore nella valle, cacciatore, perché la caccia era un reddito anche la caccia, perché qua nel periodo in cui era aperta la caccia c'erano sempre, anch'io, specialmente alla festa ero sempre con i cacciatori, ancora prima di avere la licenza, quando ero giovane proprio, poi quando ho avuto la licenza lo stesso].

– Come si chiamava chi raccoglieva canna?
– *L'òmo della val*, gli uomini della valle, *così, da quanto ho sentito io* (Giovanni S.).

Io sollecitavo una definizione, e loro mi arricchivano il discorso di "ma sì", "ma", "mah", "insomma, è lo stesso", "sempre quello". Non riuscivo a riconoscere identificazioni, identità, confini. Il discorso poteva farsi anche assai generico: "quelli lì", " si possono dire, sì, così", "per quello che ho sentito io".

– I *canaròi* chi èreo?
– *Sì ma canaròi, gnénte, era persone normale* che d'istà i lavorava in campagna, era gente specie chi da noaltri a l'està i lavorava in campagna, èl periodo de la caréza i ndaśéa a caréza, d'inverno era gnénte da far in campagna, i ndaśéa taiàr la cana.
– E no i se ciaméa carezànti ora?
– *Ma sì, canaróí carezànti l'é sempre quei.*
– E se diśe *valaróí*?
– Sempre *chìi lì*, quei che va in la val, *ma valaról lora sopratuto l'era l pescadór magari*, che lu l gh'era tuto l tempo de l'anno, ma del resto, come canaróí carezànti, chìi lì dopo *se pól dirghe anca campagnói* perché i ndaśéa lavoràr in campagna, ma sicome che alora era anca tanta disocupasión in campagna, e la val te ciapàvi anca pussé, ma l'era un lavoro bestiale! Anca lì ghe voléa un po' de pratica, de passión e de bona volontà, e quel che ghéa ste doti chi, co la campagna de la caréza e de la cana l ciapàva come quel che ndaśéa in campagna tuto l'anno, l lavorava l faśéa la metà de men, come giornate, e dopo po ndaśéa anca lu in campagna, quindi l'era quel che staśéa un po' mèi, èl se dedicava un po' a sti do lavori valivi, i le butava fóra mèi la borasca! (Ido B.).

[– I *canaróí* chi erano?
– Sì, ma *canaróí*, niente, erano persone normali che d'estate lavoravano in campagna, erano gente, soprattutto qui da noi, d'estate lavoravano in campagna, il periodo della carice andavano a carice, d'inverno non c'era niente da fare in campagna, andavano a tagliare la canna.
– E non si chiamavano *carezànti*, allora?
– Ma sì, *canaróí carezànti*, sono sempre loro.
– E se dico *valaróí*?
– Sempre quelli lì, quelli che vanno in valle, ma *valaról* era soprattutto il pescatore magari, che lui c'era tutto il tempo dell'anno, ma del resto, come *canaróí carezànti*, quelli lì si possono chiamare anche campagnoli perché andavano a lavorare in campagna, ma siccome allora c'era tanta disoccupazione in campagna, e nella valle guadagnavi di più, ma era un lavoro bestiale! Anche lì ci voleva un po' di pratica, un po' di passione, e di buona volontà, e quello che aveva queste doti qui, con la campagna della carice e della canna prendeva come quello che andava in campagna tutto l'anno, lavorava la metà, come giornate, e poi andava anche lui in campagna, quindi era uno che stava un po' meglio, si dedicava un po' a questi lavori vallivi, buttava fuori meglio la burrasca!].

A volte la definizione era sostituita da locuzioni: "quelli che tagliavano la canna", "uno che tagliava la canna", "uno che va in valle", "quelli che vanno dietro alla valle".

– *Mi s'era un che taiàva la cana*, allora l padrón de la cana: "incó ndéma brusàr, taiémo più, basta, bruśéma", e lora ndaśéne là, pinsàvene chì e ndaśéa dapartut da solo (Arduino M.).

[– Io ero uno che tagliava la canna, allora il padrone della canna: "oggi andiamo a bruciare, non tagliamo più, basta" e allora andavamo là, accendevamo qui e andava dappertutto da solo].

Un'espressione spontanea che identifica "quelli della valle" viene da questa frase di un interlocutore che mi stava parlando delle problematiche degli incendi in valle:

– Ogni tanto ghe ne parlémo qua, védela al bar in fondo lì, ghe sémo ogni tanto, la maggior parte che va l'é *quei de val, quei de caccia* (Primetto).

[– Ogni tanto ne parliamo qui, vede, al bar in fondo lì, ci siamo ogni tanto, la maggior parte che ci va sono quello della valle, quelli della caccia].

In un'intervista successiva, in cui gli chiedo spiegazioni dell'espressione che lui stesso aveva precedentemente usato, la risposta sembra ancora più generica:

– *Quéi de la val, còssa intendéo lu?*
– *Eh un sciàpo de omeni che lavorava...* (Primetto).

[– Quelli della valle, cosa intendeva?
– Eh, un gruppetto di uomini che lavorava...].

e ancora:

– Li chiamavano i carezànti?
– Sì, i *carezànti*.
– Ma a chi li chiamavano i carezànti?
– A noealtri! eh, i *carezànti, ecco i carezànti eh eh*.
– E i *canaròi?*
– *Quei de la cana*.
– Sempre voi lo stesso?
– Sì sì.
– E i contadini facevano questi lavori qua?
– No no no, i contadini i lavorava la tera.
– Era gente che faceva solo questo?
– Sì sì, e dopo i faśéva i quìndeśe giorni de la medànda (Lino F.).

[– Li chiamavano i *carezànti*?
– Sì, i *carezànti*.
– Ma chi veniva chiamato *carezànti*?
– Noi! Eh i *carezànti*, ecco i *carezànti* eh, eh.
– E i *canaròi?*
– Quelli della canna.
– Sempre voi lo stesso?
– Sì sì.
– E i contadini facevano questi lavori qua?
– No no no, i contadini lavoravano la terra.
– Era gente che faceva solo questo?
– Sì sì, e poi facevano i 15 giorni della *medànda*].

– *Come èrei ciamàdi questi, valaróí?*
– *Valaróí, valaróí, non palustrai, i palustrai séne noaltri, quei che le lavorava*, come mi, invece chìi lì era valaróí.

– Che i raccoliéa.
– E le donne?
– *Le valaróe diśéne, ma se nò donne che va lavoràr, cussì.*
– E quando che i ndéa ciór su caréza ghe ciaméi carezànti a quei?
– Quei *sarìe carezànti*.
– Ma questo che cioéa su cana?
– Sì, canaról, carezànte, *più o men sen sempre su roba de la val, invece palustrai i era chi, quei che lavorava, i era in corte, invece quei lì i era in vale* (Valentino C. e un amico).

[– Come erano chiamati? *Valaróí*?
– *Valaróí, valaróí*, non palustrai, i palustrai eravamo noi, quelli che le lavoravano (le canne e la carice), come me, quelli lì invece erano *valaróí*.
– Che raccoglievano.
– E le donne?
– Le *valaróe* dicevamo, altrimenti donne che vanno a lavorare, così.
– E quando andavano a raccogliere carice li chiamavano *carezànti* a quelli?
– Quelli sarebbero *carezànti*.
– Ma questo che raccoglieva canna?
– Sì, *canaról, carezànte*, più o meno siamo su cose della valle, invece i palustrai erano qui, quelli che lavoravano, erano in corte, invece quelli lì erano in valle].

Un chiaro slittamento semantico che passa dall'identificazione degli "altri" come *canaróí* a se stesso come *canaról* è evidente in questa testimonianza:

– Ecco allora *quei de le paludi, i carezànti, i ndà se ndaśéne* tutti taiàr l formento perché lora se ciapàva i du chili de formento al giorno e lora se portava casa setànta, otànta chili de formento sulla campagna, e in più se ciapàva dei bei soldi, perché i lo pagava de più su la giornata, e dopo se lo macinava e lora d'inverno se faśéva l fogassìn (Lino F.).

[– Ecco allora quelli delle paludi, i *carezànti*, andavano, andavamo tutti a tagliare il frumento perché allora si prendevano due chili di frumento al giorno e allora si portavano a casa 70-80 chili di frumento dalla campagna, e in più si prendevano dei bei soldi, perché pagavano di più alla giornata, e poi si macinava e allora d'inverno si faceva la focaccia].

Un donna, figura "altra" per eccellenza in questa cultura della valle, estremamente maschile (come vedremo in seguito, discorrendo dell'immaginario e della gestione delle risorse della valle), definisce in modo

molto più diretto gli "uomini" come *canarói*, ma pare poi non riconoscere la parola *carezànti*:

– (Il barone Trèves) Èl véa un pèsso campi e un pèsso vale, i ndaśéa taiàr la cana i òmeni.
– Anca so papà?
– No no, papà faśéa mecanico, era i òmeni, i *canaròi, quei che ndaśéa drìo la valle insomma*, i ndaśéa taiàr la cana po i le portava su co le barche.
– I canaròi èrei ciamàdi anca carezànti?
– *Penso, nó sò, canarói, carezànti.*
– Àea mai sentì sta paròea?
– Carezànti *pó darsi anca, comunque i taiàva caréza e anche cana, perciò podarìe esser carezànti e anca canarói.*
– E anca andéi a pesca?
– Anca e anca i andéa a storli (signora di San Pietro in Valle).

[– Il barone Trèves aveva pezzi di campi e pezzi di valle, andavano a tagliare la canna gli uomini.
– Anche suo papà?
– No no, papà faceva il meccanico, erano gli uomini, i *canarói*, quelli che andavano dietro alla valle insomma, andavano a tagliare la canna e poi la portavano su con le barche.
– I *canarói* erano chiamati anche *carezànti*?
– Penso, non lo so, *canarói, carezànti.*
– Ha mai sentito questa parola?
– *Carezànti* può darsi anche, comunque tagliavano la carice e anche la canna, perciò potrebbero essere *carezànti* e anche *canarói.*
– E anche andavano a pesca?
– Anche, e anche andavano a caccia di storni].

Una espressione più spontanea potrebbe essere questa:

– Proprio quel vecchio lì, Capelàro, invece de vegnér a cana, che *l'è un canaròl anca lu*, èl ndaśéa trovar quela zucamara lì, lu l so mestiér d'inverno, noaltri ndaśéne a cana e lu ndaśéa trovàr chela zucamara lì (Gianni S.).

[– Proprio quell'anziano lì, Cappellaro, invece di venire a canna, che è un *canaròl* anche lui, andava a trovare la dulcamara lì, lui il suo mestiere d'inverno, noi andavamo a canna e lui andava a trovare quella dulcamara lì].

Io cercavo una identità piena. Volevo capire chi era il *valaról*, e cosa faceva; chi era il *carezànte* e cosa faceva; chi era il *canaról* e cosa faceva.

Basandomi sull'etimologia dei termini, avevo pensato ad una identità costruita, per ognuna di queste "categorie", sul termine da cui prendeva origine il loro nome:

Val ('valle') → *valaról* → identificazione totale con la valle.
Cana ('canna') → *canaról* → identificazione parziale con la valle.
Caréza ('carice') → *carezànte* → identificazione parziale con la valle.

In realtà *carezànte* e *canaról* sono spesso le stesse persone, che possono essere pure pescatori, professionalmente o parzialmente, cacciatori e molte altre cose ancora. Essi frequentano la valle attorno al fiume, ma anche il fiume stesso. Queste identificazioni traggono nome dai vegetali e dagli elementi naturali, ma sono anche identificazioni che si accavallano e si annullano.

Le testimonianze parlano di una identificazione scarsamente contrastiva e scarsamente oppositiva.

Queste identità, come lo è stato per gli spazi, sono costruite attorno ad un nucleo focale, quello del *valaról*, l'uomo di valle, nel senso più ampio del termine (colui che va in valle e lavora in valle) ma anche nel senso più forte, prototipico, focale, nucleare (*vedi* paragrafo 3.1.2). Il *valaról* per eccellenza è il 'pescatore', come si vedrà delineando la figura del pescatore, e come Ido B. stesso dice; il pescatore è colui che appartiene al fiume, la *val*, etimologicamente.

– *Ma valaról lora sopratuto l'era l pescadór magari, che lu l gh'era tuto l tempo de l'anno*, ma del resto, come canarói carezànti, chìi lì dopo *se pól dirghe anca campagnói* perché i ndaséa lavoràr in campagna (Ido B.).

[– Ma *valaról* era soprattutto il pescatore magari, che lui c'era tutto il tempo dell'anno, ma del resto, come *canarói carezànti*, quelli lì si possono chiamare anche campagnoli perché andavano a lavorare in campagna].

– Il pescatore rimaneva proprio in mezzo alla palude (Marco M.).

Da questo nucleo prototipico, per gradi, secondo le regole principali della logica *fuzzy*, ci si allontana dal centro della valle e l'appartenenza sfuma, si appartiene più o meno alla valle: si è *canarói*, oppure *carezànti*, oppure tutti due. Si è anche pescatori oppure no. Si è altro ancora. La maniera di combinare la propria appartenenza alla valle è varia ed articolata,

come si potrà vedere a conclusione di tutto lo scritto, quando queste figure si potranno ricomporre in tutte le loro sfaccettature, nei loro saperi, con le loro parole, con le loro azioni (cfr. capitolo 3.2).

Se la figura dell'uomo di valle è per eccellenza quella del pescatore, tanto che si può essere della valle essendo solo pescatori, cioè pescatori professionisti, si può appartenere alla valle anche come *canarói*, o solo come *carezànti* o come pescatori occasionali e non professionisti. Gli uomini della valle sono anche cacciatori, nei periodi della caccia. "Uomini della valle" ha confini molto ampi e articolati, e in questo senso la definizione antropologica migliore per questa gente, a mio avviso, può essere una locuzione ampia e articolata come "quelli della valle", *quei de la val.*

La valle è vissuta da queste persone "in modo totale", quando vi sono "dentro". Nella valle ci sono l'acqua, l'aria, le piante: e dunque essi pescano, cacciano, raccolgono le piante. Ma in misura diseguale, per gradi diversi, secondo le capacità, le necessità, le forze.[29] Ma la valle è anche spazio sfumato e *carezànti* e *canarói*, governando uno spazio di confini, vivono la valle anche "in modo sfumato", sono uomini della valle ma possono essere persone anche della campagna, ed infatti una testimonianza li definisce anche *campagnói*. Essi non sono comunque mai uomini *solo* della campagna, come lo è invece il contadino antropologicamente inteso, il coltivatore della terra, che vive dei suoi frutti.

La delineazione dello spazio e della sua organizzazione cognitiva ci illumina su queste questioni di identità: *valarói*, *carezànti* e *canarói* vivono in maniera completa la valle, ma la valle sfuma per gradi nella terra, nella campagna. Il loro spazio tocca entrambi i poli. Essi si muovono "tra" questi poli.

[29] Zagli, nel suo lavoro sul "padule" della Bientina, in Toscana, analizzando alcuni dati quantitativi sulle attività economiche legate alla palude nella prima metà del secolo XIX, scrive: "naturalmente queste cifre risultano puramente indicative registrando le attività che si presentavano in forma stabile e che si connotavano come mestieri; sicuramente le percentuali di coloro che avevano rapporti continui o stagionali con l'area umida salirebbero in maniera notevole tenendo conto delle attività di raccolta della vegetazione palustre (che non compaiono mai nei censimenti nonostante la loro importanza ed il largo impiego di manodopera femminile e giovanile) oppure quelle di caccia e pesca quando assumevano il carattere di secondo lavoro o di impiego saltuario spesso svolto dai settori del piccolo artigianato locale (non è raro il caso, scorrendo le condizioni socio-economiche dei testimoni ai processi, di trovare figure che si autodefinivano bottegaio-pescatore, mercante-pescatore, ciabattino-pescatore, ecc.)" (Zagli, 1992, p. 811).

La riflessione conclusiva cui sono giunta, e che propongo qui, è che sia deviante, per questi uomini della valle, cercare una identità "piena", definita, delimitata, circoscritta. Gli uomini della valle sono proprio come la valle: un po' dell'acqua e un po' della terra. Il pescatore, il *valaról* è il vero uomo della valle, il più interno alla valle, ma il vasto insieme di "uomini della valle" comprende figure che erano un po' *carezànti*, un po' *canarói*, un po' braccianti, un po' operai, un po' pescatori e cacciatori, un po' salariati agricoli.

La logica *fuzzy*, in questo caso, sembra la più adatta a spiegare la strutturazione di questo concetto di identità, e con l'applicazione delle regole *fuzzy*, a mio avviso, si può comprendere quale sia lo spazio identitario occupato da queste persone, arrivando ad una concettualizzazione maggiormente aderente alla realtà. Questa gente, *valarói*, *carezànti*, *canarói*, ma anche cacciatori, pescatori, raccoglitori, braccianti, salariati, non erano né "sempre in valle", né "mai in valle". Essi facevano molte cose, in questo spazio tra campagna e valle. *Dentro vicino attorno* e *fuori* della valle: mai come per la logica *fuzzy* gli avverbi diventano tanto importanti.

Le testimonianze stesse, lette secondo la logica *fuzzy*, diventano subito più chiare: c'è una identità piena al centro, quella prototipica del pescatore professionista, e poi diversi gradi di appartenenza e di non-appartenenza a questa centralità, secondo vari modi di sottoinsiemità e di aderenza all'uno o all'altro polo degli estremi, l'acqua e la terra...[30]

La difficoltà, per me, rimane nel momento in cui si cerca di "tradurre" il loro vissuto identitario. Probabilmente, la loro identità era per loro stessi più coesa di quanto appaia a me e ci appaia oggi, costituita non da un insieme di tante attività e mestieri, ma da un loro mondo unitario, fatto di andirivieni tra terra e acqua. Quello che a noi oggi può apparire come frammentarietà, potrebbe essere stato vissuto da questi uomini come una unità?

Lo spazio che essi occupavano noi oggi stentiamo perfino a concepirlo, e così è con le loro identità, difficili da definire e da circoscrivere.

Essi erano probabilmente visti dagli altri come "quelli della valle", dagli altri che coglievano l'aspetto più distante dell'identità altrui rispetto alla propria. Essi probabilmente si riconoscevano come "quelli della

[30] Lodo, a proposito dei *cannaroli* di Adria, li definisce: "figure delle molteplici ambiguità: fisiche, tra terra e acqua, fra città e campagna; culturali, fra integrazione e marginalità, fra elementi colti e dati popolari" (Lodo, 1990, p. 341).

valle" ma non si consideravano affatto solo quello. Si riconoscevano come *canaróì* ma non si consideravano affatto solo quello. Si riconoscevano come *carenànti* ma non si consideravano affatto solo quello.

Esiste dunque una sorta di non-simmetria delle percezioni delle identità di queste figure. Un gioco a incastro, un caleidoscopio.

Essi erano della valle "cognitivamente". E poiché la loro cognizione era sostenuta da un forte sapere, come vedremo più avanti, essi erano della valle cognitivamente ed emotivamente. Erano della valle secondo quel concetto duplice, che sto cercando di esprimere, di valle come spazio che sfuma tra l'acqua e la terra, e che implica anche l'uscire dalla valle, che implica il non essere della valle o solo della valle. E di valle come totalità, per cui quando si è dentro la valle si vive totalmente la valle, che è aria acqua e piante (e quindi caccia, pesca e raccolta).

La loro identità, rispetto alla valle, era dunque piena e non-piena, secondo la più classica delle regole *fuzzy*. Era entrare della palude ma anche uscire, e quindi essere della palude ma anche non esserlo.

La sparizione delle valli non ha comportato solo una conseguenza fisica, ambientale, ecologica, ma anche un grosso cambiamento cognitivo, esperienziale, per la gente della valle. Ma anche per noi. Non riuscendo più a vedere fisicamente gli spazi delle valli, che non esistono più, noi fatichiamo a concepire concettualmente che possano esistere modi di vita e di pensiero, mestieri e attività, pratiche e saperi, quali sono stati quelli della gente di valle.[31]

3.1.1 Il "valaról". Incontri con "l'uomo della valle"

3.1.1.1 Nascere ed ereditare in valle

– Mi 'l me mestiér l'era èl pescadór, *mi son nato lì*, ho comincià a dieci anni e ghe son 'nda fin pochi anni fa (Ido B.).

[31] Una interessante proposta letteraria che presenta il vissuto personale legato a questi mondi è l'autobiografia di Liberale Medici, *Schola cantorum*, che narra la sua giovinezza trascorsa in questi ambienti della bassa pianura veneta (Gaggio di Marcon – VE), tra lavori in campagna e in palude, tra fatiche del lavoro agricolo e febbri malariche: "La campagna rendeva pochissimo e allora appena terminato la trebia del grano bisognava andare in palude nelle steppe della maremma per spaciare la palustre che poi serviva per stenderla sotto il bestiame e produrci letame buono. (...) Tutto questo lavoro delle paludi si cercava di terminare verso il venti di Agosto perché poi c'erano da curare i scarichi dell'acqua della campagna" (Medici, 1989, p. 14-15).

[– Io, il mio mestiere era il pescatore, io sono nato lì, ho cominciato a dieci anni e ci sono andato fino a pochi anni fa].

Ido B. rappresenta, nella mia ricerca, la figura più emblematica del pescatore professionista, dell'uomo del fiume per eccellenza, il prototipo dell'*uomo della valle*, prototipo delle identità degli uomini della valle. L'immagine che, attraverso i suoi racconti, mi fornisce di sé e del suo lavoro, è per alcuni versi diversa da tutte le altre, e mi è sembrata la più rappresentativa della figura dell'uomo di fiume. Il suo racconto è stato capace di mostrarmi l'immaginario, l'ideologia, la valutazione, i simboli sottostanti alle azioni tecniche della pesca, anch'esse descrittemi dettagliatamente.

Il suo racconto era sempre carico di toni emotivi alti, poiché costante è stato il confronto tra un "ieri" che vedeva Ido pescatore, uomo di fiume in una grande palude, e un "oggi" dove non c'è più nessuno spazio per il suo lavoro, né per l'ambiente da lui conosciuto e frequentato. Ido B. ci porta sempre direttamente nel cuore della dinamica tra un paesaggio che c'era e un paesaggio che non c'è più, situandosi nelle durate lunghe del tempo, che lo uniscono ad una schiera di antenati pescatori, da cui ha ereditato il lavoro che ha svolto come ultimo epigono di quel mestiere. Fino all'amara constatazione della fine di tutto questo mondo, e all'avvio di una memorizzazione della sua esperienza di vita.

– In che zona éo che'l ndéa lu allora?
– Ho comincià qui a Villimpenta e ndaśéa fin là oltre 'l Busatèl.
– Era le valli de San Pietro queste, giusto?
– Sì, le valli della Cassa di Risparmio di adesso, ma prima ièra del baron Trèves, ièra ... praticamente *mi vegno da na generasión* come mi anca altre otto diéśe famiglie che vivevano qui, l'era il tuo lavoro, caccia e pesca.
– Allora anca i so genitori?
– Sì sì *da generasión rimandàde, da èl nono de me nono i diśéa*, che noealtri faśevéne anche na cacia particolare co le reti che ghi n'ò tante lì, da cacciar do volte Villimpenta! (Ido B.).

[– In che zona andava lei allora?
– Ho cominciato qui a Villimpenta, e andavo fino a lì, oltre il Busatello.
– Erano le valli di San Pietro queste, vero?
– Sì, le valli della Cassa di Risparmio di adesso, ma prima erano del barone Treves, erano ... Praticamente io vengo da una generazione, e come me altre 8-10 famiglie che vivevano qui, era il tuo lavoro, caccia e pesca.
– Anche i suoi genitori?

– Sì, sì, da generazioni (di rimando), dal nonno di mio nonno, dicevano, noi facevamo anche una caccia particolare con le reti, ne ho tante lì che potrei cacciare due volte Villimpenta!].

Un lavoro che come altri pochi pescatori professionisti, ha ereditato dalle generazioni precedenti. Il mestiere del pescatore professionista si ereditava, benché tutti in queste zone praticassero una qualche forma di pesca. Ido ha portato avanti questa eredità professionale fino alla fine: fino alla fine delle persone e alla fine dell'ambiente della valle. Gli anziani pescatori, gli ultimi 6 pescatori delle valli di San Pietro, consegnarono l'eredità professionale e culturale a Ido, non avendo figli né parenti che continuassero l'attività. Ido svolse da solo e per ultimo la professione del pescatore in valle, fino a pochi anni fa, quando le ultime bonifiche asciugarono le ultime valli, proprio quelle di San Pietro, le sue valli.

– Là ghi n'era tri ghi n'era, quatro ansi, *ultimamente propri o eredità un po' tuto* nel senso, un pó la bonifica che a comincià tor le acque, ma prima ancora de la bonifica, gli ansiani oramai i ghe la faśéa più, allora man man i se ritirava, e lora me vegnéa tuto in man mi, che *son rivà àla fine* che ghéa tuto, po l'é rivà la bonifica e m'é resta niente, *ho finí tuto ho finí*.

– E i figli de quealtri pescatori?

– *No gnanca un, gnanca un, sol mi, sol mi, sol mi, sol mi, gnanca un, gnanca un*.

– Ma eréssi pochi allora de profession?

– Ah, pochissimi, pochissimi, pochissimi (Ido B.).

[– Là ce n'erano tre, quattro anzi (pescatori), ultimamente ho ereditato un po' tutto, nel senso: un po' la bonifica ha cominciato a prendere le acque, ma prima ancora della bonifica, gli anziani ormai non ce la facevano più, allora mano a mano si ritiravano, e allora arrivava tutto in mano a me, che sono arrivato alla fine che avevo tutto io, poi è arrivata la bonifica e mi è rimasto niente!! Ho finito tutto ho finito.

– E i figli degli altri pescatori?

– No, neanche uno, neanche uno, solo io, solo io, solo io, solo io, neanche uno, neanche uno.

– Allora eravate pochi di professione?

– Ah, pochissimi, pochissimi, pochissimi].

3.1.1.2 La passione e la contrattazione

I pescatori di professione nelle valli di San Pietro, di proprietà prima del barone Treves dei Bonfili, e poi della cassa di risparmio locale, erano

dunque in numero assai ristretto, 6 secondo la testimonianza di questo ultimo pescatore.[32] Ognuno di essi aveva la sua zona di pesca, ad accesso privatissimo.

Ma come si differenziavano questi pescatori da tutti gli altri? Si sa infatti che in queste zone "tutti pescavano", ci dice il ritornello ripetutomi da tutte le persone incontrate. Ido ci darà una interessante risposta legata alla sua concezione di questa professione, che analizzo prima di vedere alcuni aspetti tecnici del suo lavoro.

– Perché eravate così pochi pescatori di professione?

– Eh! perché l'era mìa facile far el pescadór, o te sèri bon o te sèri mìa bon, perché far el pescadór de professione, oltre far la *pesca in grande, lavorar dì e notte* in certi casi, bisognava anca *savér farte tuti i atréssi*, te te faśéi i atréssi a man, aver vist i lavori che faśéene, che qualche volta ancora... da far quel che ò fato na volta, da tegnerlo de ricordo, a volte digo, ma perché no me méto mìa, proprio me dimando l parché.

– Sapeva farseli tutti allora!

– Ehhhh, un? co i me vèci, quand faśèa mìa ben i me daśéa de quée sbèrle che ndaśéa da chi a là, i te insegnàa mìa tante volte, do tre volte, basta, a bisognava a te capìssi ti, a gh'era mìa scuole, ah, comunque, eh, malgrado tuto questo s'era contento, contento anca perché a gh'era *la passión fora del normale*, se te véa passión te impari, ma se no, *passión e vóia de lavoràr*, che lì gh'era da lavoràr, te senti mìa la fadiga, te senti mìa *quande che gh'é la passión*, e così l'ò fato par tanti anni (Ido B.).

[– Perché eravate così pochi pescatori di professione?

– Eh! Perché non era mica facile fare il pescatore, o eri capace o non eri mi-

[32] Chiappa riporta questi dati: "Alla fine dell'800 – stando ai dati ufficiali del prefetto Sormani Moretti – fra il corso del Tartaro, fra Povegliano e Gazzo, e il Tione vi erano 18 pescatori professionisti e 70 avventizi. Nel Tartaro si pescavano 87 quintali di scardove, 123 di tinche, 70 di anguille e 70 di reine; nel Tione 300 quintali fra lucci, bultri, persici, tinche e anguille" (Chiappa, 1998, p. 25). Chiappa si riferisce ad un'indagine statistica del 1903. Un numero comunque limitato di pescatori professionisti, nelle valli del Po, è riportato anche da Cazzola (Cazzola, 1979, p. 192-204). Lo stesso dicasi per Adria: "Quando nel 1870 un diligente impiegato dell'anagrafe del Municipio di Adria compila su richiesta del superiore ministero una "Memoria", fascicolata nell'Archivio Comunale Antico di Adria col titolo di *Notizie sulla pesca*, fornisce una serie di dati scrupolosamente precisi sui tipi di pesca, sulle varietà di pesce, sulle imbarcazioni e sugli strumenti usati, sui costumi e sui prezzi. Il numero dei pescatori propriamente detti, *che non esercitano cioè altri mestieri*, viene da lui definito *assai limitato*, dichiarandone così la quantità: *in tutto il Circondario possono calcolarsi una cinquantina*, E prosegue con un'osservazione assai significativa: *Ve ne sono moltissimi che associano all'arte della pesca quella di raccogliere canna, pavéra ed altre*" (Lodo, 1990, p. 315).

ca capace, perché fare il pescatore di professione, oltre a fare la pesca in grande, lavorare di giorno e di notte in certi casi, bisognava anche sapersi fare gli attrezzi, ti facevi gli attrezzi a mano, aver visto i lavori che facevamo, che qualche volta ancora... *fare quello che ho fatto una volta, per tenerlo di ricordo*, a volte dico ma perché non mi ci metto mica, proprio mi chiedo il perché.

– Sapeva farseli tutti allora.

– Ehhhh, un? con i miei vecchi, quando non facevo bene mi davano di quelle sberle che andavo da qui a là, non ti insegnavano mica tante volte, due tre volte e basta, dovevi capire tu, non c'erano mica scuole, ah, comunque, eh, malgrado tutto ero contento, contento anche perché avevo una passione fuori del normale, se avevi passione imparavi, altrimenti, passione e voglia di lavorare, perché lì c'era da lavorare, non senti mica la fatica, non la senti mica quando c'è la passione, e così ho fatto per tanti anni].

Un pescatore di professione sembra avere un qualcosa in più degli altri: la *passione*, cioè *un vissuto di totalità nei confronti di questo lavoro*, questo incorporamento dell'attività nei sentimenti, nella morale, nel giudizio, nelle valutazioni, nel corpo. Una passione che è incorporazione del mestiere, questo sentirselo proprio, questa identificazione. La passione che spinge il mestiere e che spinge ad impararlo, attraverso il corpo, magari il corpo violento dei "vecchi" che insegnano il mestiere con una sberla, con una prova di forza. O magari come prova nel momento dell'iniziazione al mestiere, iniziazione che non avviene se non attraverso il "fare", il provare da sé, il lavorare come un imparare:

– Me ricordo, mi s'era śóven, ò imparà da śóven a far certi lavoretti, no certi, tutti! Li ò fatti tutti con lori, però ogni tanto i se daśéa na man un co l'altro, ma gh'era un sól che, de lori, faśéa tuto par conto sóo, l'era cusìn de me póro pupà, quand l'é morto me pupà, se véa da far chél lavoro lì, l'era par mi, a ghée diśnóve ani, à ghéa esperienza sì, ma ghéa sempre un denansi, che l'é morto śóvene, èl ghéa sinquantasinqu'anni, a gò dimandà a questo, mi par chesto chi, se l vén darme na man, che l me iutésse, perché da par mi me vedéa un póo, èl m'à risposto "ci g'ònti mi che me vién a iutàr? *Usa l'ingégno*" l'à dito, che mi par chél lì, l'era come fusse so fiól, adiritura, parché lu al ghéa na femina sól, che no là ia ciapà naturalmente la strada da far èl pescadór, ma par mi lu l ghéa na venerasión, *l'é mìa vegnù iutàrme, perché gò da imparàr mi*, nò parché l'ésse mìa olést, dopo l'à savù che g'ò riésso a far èl lavoro, e l'é vegnùo véder, "t'è visto se te se bòn?" "Ah ma par conto tuo, can dall'ostia, ah?!!" "com'èla?", alora l m'à ripetù da novo la frase "che mi me le méto su da par mi, *te gh'è mìa da vér bisogno de cheàltri, bisogna che ti sìa bón ti*".

– L'é stat na bèa lessión allora.

– Ostia, èl ghéa raśón, perché l'à mìa fatto par cativèria, o perché l voléa mìa iutàrme, là fatto perché *g'ò da imparàr mi a farme* (Ido B.).

[– Mi ricordo, ero giovane, ho imparato da giovane a fare certi lavoretti, non certi, tutti! Li ho fatti tutti con loro, però ogni tanto si davano una mano l'uno con l'altro, ma ce n'era uno solo di loro, faceva tutto per conto suo, era cugino di mio povero papà, quando è morto mio papà dovevo fare quel lavoro lì, era per me, avevo 19 anni, avevo esperienza sì, ma (prima) avevo sempre uno davanti, che è morto giovane, aveva 55 anni, ho chiesto a questo, io per lui, se veniva a darmi una mano, se mi avesse aiutato, perché io per me mi vedevo un po', mi ha risposto "chi ho io che mi viene ad aiutare? Usa l'ingegno", ha detto, che io per lui era come fossi stato suo figlio, addirittura, perché lui aveva una femmina solo, che non ha mai preso la strada del pescatore, ma per me lui aveva una venerazione, non è mica venuto ad aiutarmi, perché devo imparare io, non perché non avesse voluto, poi ha saputo che ero riuscito a fare il lavoro, è venuto a vedere "hai visto se sei capace?", "Ah, ma se fosse stato per te, *can dall'ostia, ah?!!*", "Com'è?", allora mi ha ripetuto di nuovo la frase "io me le metto su da solo, non devi aver bisogno degli altri, devi essere capace tu".

– È stata una bella lezione, allora.

– Ostia, aveva ragione, non l'ha mica fatto per cattiveria, o perché non volesse aiutarmi, l'ha fatto perché devo imparare io a farmi].

La passione è quindi una costruzione di una identità nei confronti del proprio lavoro, una poetica di rivendicazione della propria professionalità, una necessità di totalizzazione del proprio lavoro. Questo pescatore presenta il suo lavoro come una conquista, attraverso la prova descritta nella testimonianza precedente, presentata da Ido come una vera e propria iniziazione, una prova di autonomia, del sapersi arrangiare, del saper fare in assoluta autonomia e solitudine il proprio lavoro. Questo era stato l'insegnamento dell'anziano pescatore al giovane Ido che, appena rimasto orfano, ha dovuto lavorare da solo.

Ritroveremo ancora l'espressione intensa e cruda di questa concezione della "passione" per questi lavori in palude, concezione che suona un po' strana ai nostri orecchi, che in questi lavori vedono soprattutto la durezza e la fatica eccezionali.

– *Ma ghe vól tanta passión perché se nò te fé gnent*, parché gh'era de le zornade *fredo vento acqua*, bisognava partìr e ndàr là, *bisognava andare*, in bicicletta, da de chi ndàr da l'Angela, ma lora gh'era mìa la strada, a te ndaséi da l'àrzeno de la val, a gh'era de le buśe *che te te copàvi*, quand piovéa a te portavi pussé la bicicletta che la bicicletta la te portésse ti, bisognava portarla a spalle,

perché la se sporcava la ndaśéa pi... lora te te premunéi... portévi la barca fin chi (Ido B.).

[– Ma ci vuole tanta passione, altrimenti non fai niente, c'erano delle giornate freddo vento acqua, bisognava partire e andare là, in bicicletta, da qui fino lì dall'Angela, ma allora non c'era mica la strada, andavi per l'argine della valle, c'erano delle buche che ti ammazzavi, quando pioveva era più quello che portavi la bicicletta che la bicicletta portasse te, bisognava portarla a spalle, perché si sporcava e non andava più... allora ti premunivi... portavi la barca fino a qui].

La passione espressa è legata direttamente alla presenza di un ambiente duro, che proprio in quanto duro e difficile da affrontare richiede una altrettanto solida *costruzione della passione*.

Se questa interpretazione può essere accettata, si profila allora un'identità professionale che è in stretto intenso rapporto con l'ambiente, un'*identità ambientale*, quindi, di cui qui possiamo vedere un tassello: la passione della pesca come risposta ad un ambiente duro e forte. Più avanti, parlando di un altro importante interlocutore, Lino F., vedremo che egli esprimerà la sua identità come quella di un "innamorato" della valle, e vedremo, in quale senso corporeo egli intenda questo rapporto (cfr. paragrafi 3.2.1 e 9.1).

La pesca praticata da questo pescatore era un'attività di tipo esclusivo, impegnando tutte le giornate e spesso anche le notti, e tutto il ciclo dell'anno. È un'attività solitaria, che compie una persona da sola, generalmente, oppure alternandosi con i fratelli o con altri parenti maschi della famiglia. La pesca è anche un'attività silenziosa, quindi estremamente riservata: il dialogo si svolge con il pesce, come vedremo, col quale si gareggia lungamente, ma è un dialogo fatto di abilità pratiche, di mente e mani, di pensiero e parole silenziose, affidate al nome degli attrezzi.

Il pescatore ha un particolare rapporto territoriale con la valle: egli possiede un *casotto,* un casone di canne e carice, situato sull'argine della sua valle da pesca, dentro al quale mette al riparo gli attrezzi, ma che usa anche come temporanea abitazione, come molte testimonianze mi hanno riferito. Dovendo passare molte notti e molti giorni di seguito in valle, egli praticamente risiedeva periodicamente e nomadicamente dentro la palude.

Lontani dal paese, immersi nell'acqua, residenti in valle per lunghi periodi, i pescatori erano "staccati":

– I vivéa co la pesca, lì, gh'era le famiglie che i vivéa mèi de noaltri che ndaśéne lavoràr contadini, i era più siori lori.

– Perché?

– *Perché i era destacàdi*, perché i ciapàva de più, a gh'era de le note che i era boni de ciapàr un quintàl de pése (Arduino M.).

[– Vivevano con la pesca, lì c'erano delle famiglie che vivevano meglio di noi che andavamo lavorare contadini, erano più ricchi loro.

– Perché?

– Perché erano staccati, perché prendevano di più, c'erano delle notti in cui erano capaci di prendere un quintale di pesce].

La permanenza notturna in valle coincideva soprattutto con la pesca delle anguille, con l'abbondante pesca che era garantita dopo i temporali e con i giorni di entrata ed uscita delle acque dalla palude. La loro attività di pesca, insomma, a differenza della pesca non professionale di tutti gli altri abitanti, li rendeva in qualche modo dei privilegiati, e in qualche modo degli "appartati". Gli uomini della valle, i *valaróì*, erano proprio i pescatori, uomini completamente della valle.

Le risorse di cui il pescatore si appropria sono esattamente complementari alle risorse del territorio circostante, la campagna. La campagna teme alluvioni, temporali piogge violente, sbalzi repentini del clima, teme quelle condizioni che sono viceversa quelle propizie per la pesca e favorevoli al pescatore:

– Che quantità di pesce pescava?

– Delle volte un chilo due chili, delle volte anca un quintale, *quand che gh'era, che faśéa dei temporài che allora vegnéa śó acqua torbida, scura, brutta, se prendéa* le anguile (Lino F.).

[– Che quantità di pesce pescava?

– A volte un chilo, due chili, a volte anche un quintale, quando c'era, che faceva dei temporali che allora veniva giù acqua torbida, scura, brutta, si prendevano le anguille].

– Eeeh, lori *quande faśéa quel po de acque, de luvión* diśéma, che *ndaśéa un bel po d'acqua su la palude, lori era quel che i sercàva, perché dopo do tre giorni la cominciava calàr e quando la calava lori cominciava far na pesca grossa* perché tuto quel che gh'era su la palude, la pi parte vegnéa caturà lì, l'era obligato ndàr lì ne la trapola diśémo (Arduino M.).

[– Eeeh, loro quando faceva un po' di acque, di alluvioni diciamo, che andava un bel po' di acqua sulla palude, era quello che loro cercavano, perché dopo due tre giorni cominciava a calare e quando calava (l'acqua) loro comincia-

vano a fare una pesca grossa, perché tutto quello che c'era sulla palude, la maggior parte veniva catturato lì, era obbligato ad andare lì nella trappola diciamo].

Campagna e palude, dunque, in questo contesto, nel periodo storico in cui le paludi occupavano ampi spazi entro il territorio, erano complementari, e strutturavano possibilità di esistenze parallele, conviventi.

Il pescatore sa costruirsi tutti i suoi attrezzi, e vergogna ne deriva a chi se li fa costruire dalle donne, come nell'esempio qui riportato, in cui Ido parla dei pescatori di risaia:

– Ma chii lì no i era boni de far gnente, *chii lì i se faśéa far i bartavéi da le done*, che *no i era gnanca boni de farse* i bartavéi (Ido B.).

[– Ma quelli lì non erano capaci di fare niente, quelli lì si facevano fare i bertovelli dalle donne, che non erano neanche capaci di farsi i bertovelli].

In quest'altra testimonianza, la moglie di un pescatore sottolinea orgogliosa l'autonomia del marito nel costruirsi "le cose", gli attrezzi da pesca.

– Lu l metéa i tamburèi e la matina quand che l'era quattro, quattro e mezza l levava su, l'ndéa levàr i tamburèi.
– Passión, e l'ò ancora.
– *Èl se faśéa le cose* (Lino e Maria F.).

[– Lui metteva i bertavelli e alla mattina quando erano le quattro, quattro e mezza si alzava, andava a levare i bertovelli.
– Passione, e ce l'ho ancora.
– Si faceva le cose (gli attrezzi)].

Tale attività di costruzione dell'attrezzatura per la pesca, complessa e differenziata in base al pesce da catturare, ai luoghi frequentati per la cattura, alla stagionalità ecc., impegnava tutto l'anno il pescatore, come si può vedere dal calendario delle sue attività:

– *D'inverno* prima te catàvi in autuno presto le stròpe par far le nasse, *verso la fine d'agosto* te cominciàvi ecco a taiàr la pavéra par far i pavaróí, par dopo *a l'inverno* te faśéi i calti, ma dopo i era le stròpe, bisognava catàr le stròpe, in tel fratempo, che e stròpe te ndaśéi *i primi de novembre*, dopo *in dicembre* te cominsiàvi a far le nasse in casa e te preparavi i paveróí par dopo *in primavera* che te faśéi le arèle, ma nel fratempo *tra fine dicembre e genàr* te catavi la cana in la val, e lora te sèri sempre là, perché la cana te selesionàvi na cana a la volta in mezo campi e campi, perché mìa tuta la cana da far i calti l'era bóna, bisognava catàr quela da córo, quela da córo, al posto de quela de la laghìna dov'era l'acqua quasi tuto l tempo de l'anno, sul córo ndó l'acqua la ghé mai, sul córo la sòrbe sol da de soto, èl córo ièra apesamenti de tera, cresséa l'acqua se alzava anca lù, la calava e l se sbassàva, e là vegnéa fora de le cane grosse così ciòsse, se podéa pestàrghe dòs che le se rompéa mìa, *ecco l lavoro de la val, bisogna conoserlo, e lora i vèci mìi i lo conoséa ben, mi ò imparà co lori* (Ido B.).

[– D'inverno, prima ti cercavi in autunno presto i virgulti per fare le nasse, verso la fine di agosto cominciavi a tagliare la *pavéra*, per fare i *paveróí*, per poi d'inverno fare i *calti* (sbarramenti), ma poi erano i virgulti, bisognava trovare i virgulti, e nel frattempo, che i virgulti li trovavi i primi di novembre, poi in dicembre cominciavi a fare le nasse in casa e ti preparavi i *pavaróí* per poi in primavera fare la arelle, ma nel frattempo, tra fine dicembre e gennaio ti cercavi la canna nella valle, e allora eri sempre là, perché la canna la selezionavi una canna alla volta, in mezzo a campi e campi, perché mica tutta la canna era buona, bisognava trovare quella da *córo*, quella da *córo*, invece di quella da *laghìna* dove l'acqua c'era quasi tutto il tempo dell'anno, sul *córo* dove l'acqua non c'è mai, lì assorbe solo da sotto la canna, il *córo* erano appezzamenti di terra dove cresceva l'acqua si alzava anche lui, calava e lui si abbassava, e là crescevano delle canne grosse così, forti, potevi pestargli sopra che non si rompevano mica, ecco il lavoro della valle, bisogna conoscerlo, e allora i vecchi miei lo conoscevano, io ho imparato con loro].

La sua permanenza in valle, quindi, era pressoché costante.
Ma la cosa che maggiormente definisce e differenzia il pescatore di valle da tutte le altre figure sociali è la particolare contrattualità che lo lega alla valle.

– I so noni i véa un contrato col parón de la valle, no?
– Un mese a l'anno ghéene, parché praticamente, *séene in dódeśe chi* a le dipendénse del baron Treves, e ghéene *un mese a l'anno i quatro venerdì*, noaltri ghéene l mese pì bruto, che era agosto, ah l'é l mese pussé càncaro, ma comunque, co la quantità che gh'era de pése, allora, te faśéi ora a sodisfarli.
– E perché proprio 'l mese de agosto?
– Ma Dio, l'é capità così, no l'é che sia stà gnanca né un afronto né né né, capità così, "beh va là, l mese de agosto, l'é un mese bruto ma ghe la fémo lo stesso".
– Sempre agosto, lu, só papà, só nonno?

– Sì sì sì sì sì sì, *l'era chél lì, l'ò eredità*... par ultimo! i ghe l'à fata lori e ghe l'ò fata nca mi insoma ecco! (Ido B.).

[– I suoi nonni avevano un contratto con il padrone della valle, no?
– Un mese all'anno avevamo, perché praticamente, eravamo in dodici qui alle dipendenze del barone Treves, e avevamo un mese all'anno i quattro venerdì, noi avevamo il mese più brutto, che era agosto, è il mese più *càncaro*, ma comunque, con la quantità di pesce che c'era, allora, facevi in tempo a soddisfarli.
– Perché proprio il mese di agosto?
– Ma Dio, è capitato così, non è che sia stato un affronto, né né né, capitato così, "beh va là, il mese di agosto è un mese brutto ma ce la facciamo lo stesso".
– Sempre agosto, lei, suo papà, suo nonno?
– Sì sì sì sì sì sì, era quello lì, l'ho ereditato... per ultimo! Ce l'hanno fatta loro e ce l'ho fatta anch'io insomma ecco!].

Dunque, l'accesso del pescatore alla valle è determinato da una contrattazione di tipo medievale, feudale, con il proprietario della valle,[33]

[33] Documentazioni sulle affittanze delle peschiere di Gazzo e dei territorio limitrofi risalgono al X secolo. Una disputa del 1172 "insorta fra Villano, abate del monastero di S. Maria in Organo che allora esercitava diritti signorili su Gazzo e Roncanova, ed alcuni pescatori di Nogara" (Chiappa, 1998, p. 17) ci consente di stabilire le modalità giuridiche con cui veniva gestita la pesca. La disputa illustra che "i guardiani dell'abate bandivano e disbandivano le peschiere, vale a dire ne cedevano in affitto l'uso e le riprendevano nella loro disponibilità a pescatori di Gazzo, di Nogara e del territorio mantovano e imponevano multe su coloro che pescavano senza specifica autorizzazione. Gli utenti corrispondevano di solito al monastero il terzo del pescato ed in particolare consegnavano le loro sacche nei giorni di venerdì, consacrati – fino a non molti anni fa – al mangiar "di magro". Il contratto alla parte è una costante che ritroviamo anche nei secoli successivi anche se le quote tendono a modificarsi a favore del proprietario nel senso di una divisione in parti uguali" (Chiappa, 1998, p. 18). A tale tipo di contrattazioni fanno riferimento i miei interlocutori, che ricordano con precisione una contrattazione con "i preti". Le peschiere non erano comunque tutte di proprietà degli ecclesiasti. Esse figurano talvolta fra i beni che i comuni possedevano. Chiappa documenta che il comune di Isola "aveva estese porzioni di terra valliva soprattutto nella zona di Pellegrina sul lato sinistro del fiume Tartaro, il cui corso principale corrispondeva, nei secoli scorsi, all'attuale Tartarello, che affittava mediante incanto a persone del luogo perché vi raccogliessero l'erba o la canna palustre e vi praticassero la pesca. Sulla riva destra vi erano invece le peschiere del comune di Erbè. L'uso delle peschiere era regolato da apposite norme, o, meglio, 'capitoli' approvati dal consiglio" (Chiappa, 1998, p. 23). La contrattazione che avveniva è documentata da un'attestazione scritta del notaio del comune, in data 9 marzo 1636. Una documentazione dei capitoli del comune del 1569 prevedeva che "coloro che 'levavano' all'incanto le peschiere dipendessero fiscalmente dal comune e fossero tenuti a segare le erbe delle zone vallive circostanti quattro volte l'anno, sotto diretto controllo degli incaricati del comune. Dovevano inoltre non vendere fuori dei confini della terra di Isola e fornire il pesce agli abitanti a prezzo calmierato (...). Era inoltre data loro facoltà di riscuotere un campatico dai privati che avevano terre a lato del fiume" (Chiappa, 1998, p. 23).

per cui uno scambio in natura (la consegna di una parte del pescato al padrone della valle per alcuni venerdì del mese) consente l'accesso a tutte le risorse della palude. Il pescatore, infatti, può accedere alla risorsa-pesce nella valle che gli è assegnata, ma come abbiamo visto egli può prelevare dalla valle una gran quantità di materiali vegetali utili per la costruzione degli attrezzi e per la gestione del lavoro. La caccia agli storni stessa è un'attività che viene svolta quasi essenzialmente dai pescatori professionisti che utilizzano la stessa territorialità (con le conoscenze del territorio che vi sono connesse) per il prelievo di due tipi diversi di risorse, pesci e uccelli (cfr. paragrafo 3.1.1.6).

Un altro interlocutore ci conferma questo tipo di contrattualità particolare del pescatore in valle:

– La pesca era generalmente gestita dai governi diocesani, dall'amministrazione clericale, erano loro che mettevano le mani addosso, erano loro che ci facevano pagare un tot di affitto, per esempio dicevano questa zona qua era per esempio cento ettari destinata a Silvio R., l'altra a... destinavano loro i pezzi.
– I preti?
– I preti i preti.
– Ad ogni stagione allora?
– *No no, quando era fissata uno la teneva per generazione.*
– Allora lei ha tenuto quella di suo papà?
– *Io ho tenuta quella di mio papà, mio papà ha tenuto quella di mio nonno, ecco, quella roba lì* (Silvio R.).

Altri informatori ricordano questo rapporto contrattuale con il padrone della valle, per cui essi fornivano il proprietario di pesce nei venerdì di alcuni mesi dell'anno ed in cambio avevano l'esclusività dell'esercizio di pesca nella sua valle. Le loro testimonianze sono molto più succinte: questi due informatori infatti sono stati, più che pescatori di professione, delle figure miste di gente di cascina, raccoglitori di canna e carice e nei tempi residui anche pescatori.

– Anche lei faceva i *giochi*?
– Eh mamma cara!

– E andava al Busatello?

– No, no, io son sempre stato lì, avevo il mio posto di poter pescare, avevo la palude sotto il padrone.

– *Al padrone cosa dava? un affitto?*

– *Ma nò, ghe dava gnénte* (non gli davo niente)! *Dèo gràssia* (Grazie a Dio) *che ghe tegnìa guardà* (gli guardavo) *la sua merce! perché se nò i ghe le portava via.*

– Cosa gli portavano via?

– Eh, le canne ah, perché allora m'ha capito c'era mica la rete metallica, par seràr fuori (chiudere) i orti, si faceva tutto con le canne, se seràva fuori (chiudeva) tutto, uno che aveva l'orto, le galline, tutto così, allora mi s'era lì, *dopo oh Dio, ghe portavo l pése sei mesi all'anno tutti i venerdì, ecco.*

– A gratis o glielo vendeva?

– No no no *a gratis*, stavo meglio allora, perché non pagavo nessuna tassa! (Lino S.).

Il pescatore della valle vendeva il pesce ad un commerciante ambulante con il quale si incontrava ogni mattino in determinati punti della valle, denominati "porti". Lì confluivano al mattino i pescatori per lo scambio con i mercanti. Il porto più frequentato e più famoso era la zona denominata proprio "il porto", come si legge ancor oggi nelle cartografia, a Maccacari, lungo il fiume Frescà.

– E l pesce che prendéssi lo vendéssi vero?

– Eh ostia, scherséma? vegnéa *un comerciante, ghen vegnìa du o tri, ma la magior parte l'era uno grosso, che l'era da de chi da Casteldario...* no era mìa problemi, lu l vegnìa tórselo.

– E l vegnéa qua in val? ve incontréssi in qualche...

– Oh, *ghéne i punti de riferimento.*

– Tutte le mattine?

– *Tutte le mattine*, dopo quando gh'era quei momenti nell'anno che te ciapàvi poco lora dopo, specialmente l'inverno, te podévi tenere in viva l pesce, vinti dì, un mese, calava un poco ma insoma, l te moléa via ?, se te véi un colpetìn grosso, che capitava anca l'inverno, perché col fredo te ciapàva l pése anca col giàs, quande l giasàva proprio, l se metéa in movimento quando che l sente fredo gròs, e meténdose in movimento par cambiar posto a te ciapàvi de le śbartavelàde piene, noealtri séene per abitudine, allora te ghe telefonavi, o te fei un salto Casterdàr, *e lu pronto nevvera*, dopo, quande molava èl giàsso, quande se metteva la stagion morbida, allora ghéa bisogno de végner a osìgeno e de là n'altro movimento èl faśéa e là era interesse nostro (Ido B.).

[– Il pesce che prendevate lo vendevate vero?

– Eh ostia, scherziamo? Veniva un commerciante, ne venivano due o tre, ma la maggior parte delle volte era uno grosso, che era da qui da Casteldario... non c'erano problemi, lui veniva a prenderselo.

– E veniva qua in valle? Vi incontravate in qualche...

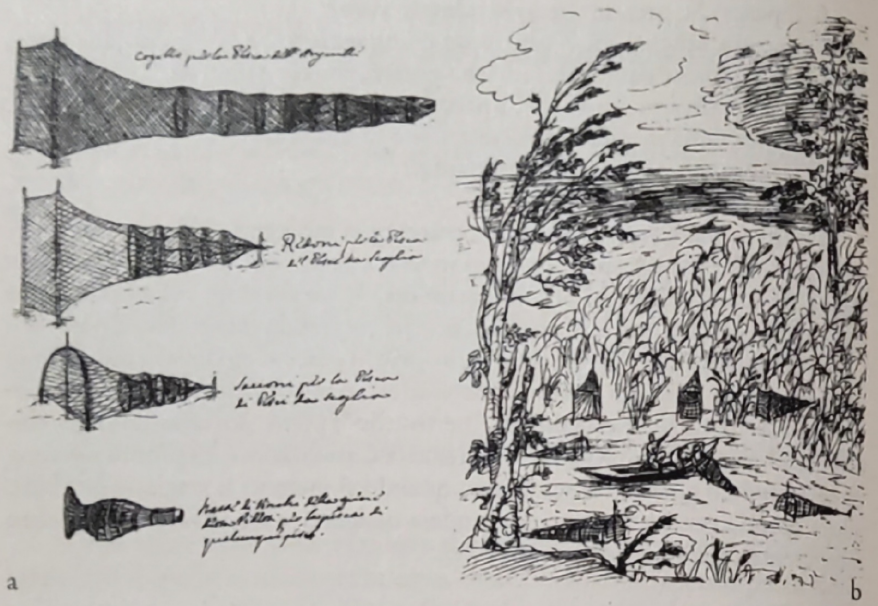
– Oh, avevamo i punti di riferimento.

– Tutte le mattine?

– Tutte le mattine, poi quando c'erano quei momenti nell'anno che prendevi poco, allora dopo, specialmente l'inverno, potevi conservare il pesce, venti giorni, un mese, calava un po' ma insomma, ??, se avevi un colpetto di pesca grossa, che capitava anche in inverno, perché col freddo si prendeva il pesce anche con il ghiaccio, perché ghiacciava proprio, il pesce si metteva in movimento quando sentiva il freddo grosso, e mettendosi in movimento per cambiare posto prendevi delle *sbartavelàde* (da "bertovello") piene, noi sapevamo per abitudine, allora gli telefonavi o facevi un salto a Casteldario, e lui pronto nevvero, dopo quando il ghiaccio si scioglieva, quando si metteva la stagione morbida, allora i pesci avevano bisogno di prendere ossigeno, e allora facevano un altro movimento ed era nel nostro interesse].

Le tecniche di pesca impiegate erano molte. Si pescava soprattutto con i bertovelli (*bartavèi, tamburèi*), con le nasse di varia misura (*nasse, nassoni*), con i guadini, detti *nigòssa* e differenziati in base alla dimensione della rete (*nigòssa* o *guadìn, nigossèl*), con la bilancia (*balànse, balansóni*), con la lampada a carburo e all'acetilene, con le fiocine (dette *fòssine o sfròssene o fòssena*), con specchietti che riflettessero il sole, con le reti: il tremaglio (*tramàcio*) e le *rebàlse*, e soprattutto costruendo i *calti*, sbarramenti e recinti fatti di canne per incanalare il pesce in un corridoio e poi farlo confluire in un bertovello o in una nassa o in altri recipienti per la cattura.[34]

[34] Una rassegna di tecniche di pesca, relative a queste zone, con fotografie degli attrezzi è in G. Barozzi, 1997. Interessante, per un confronto il libro con illustrazioni del secolo XIX *Le svariate maniere delle pescagioni del Garda. La pesca nell'Ottocento e le tavole del marchese Gianfilippi*, edite da Cierre Edizioni, Grafo e Il Sommolago per conto dell'Accademia di Agricoltura Scienze e Lettere e della Provincia di Verona, 1996. Descrizioni di tecniche sono in Tassoni 1985; altre dettagliate descrizioni per le tecniche di pesca praticate nelle valli lungo il Po, e in particolare nelle valli di Comacchio sono in Cazzola, 1979. Riguardo alla datazione di questi strumenti c'è un'attestazione per le nasse e le reti del 1172, in una pergamena relativa alla controversia tra l'abate del monastero di S. Maria in Organo e i pescatori locali; il *calto* è attestato nel 1526 in una controversia sull'uso delle valli di Legnago; il tramaglio a tre reti è attestato in una controversia per sconfinamenti nelle valli del Tartaro del 1542. Per quanto riguarda le imbarcazioni, nel '400 era in uso in queste zone la barca specifica detta "sandola". Questi dati sono riportati in Chiappa, 1998, p. 20-22.



a b

Figura 9. Attrezzi da pesca usati nelle valli del Po, simili a quelli usati nelle valli studiate in questa ricerca (a); scena di pesca in palude (b) dove si nota la collocazione degli *inganni* (gli attrezzi della figura a) nei cosiddetta *tài*, "tagli", piccole fessurazioni nella palude appositamente scavate per situarvi gli strumenti della pesca (da L.F. Marsigli, Ms 139 II Bibl. Univ. Bologna, Agri Bononiensis Palustri Historia, riportato in F. Cazzola e A. Olivieri (a cura di), 1990, p. 344).

Mi interessa riportare qui la testimonianza di un particolare tipo di pesca, la pesca con le mani, una forma assai primitiva di pesca, quasi una pesca–raccolta, come si può vedere.[35] È importante notare come da questa tecnica, dal contatto diretto del pescatore con la preda, emergano elementi di un rapporto con la natura che ci interessa. Uomo e animale condividono uno stesso ambiente, di esso fanno parte entrambi e ne subiscono le stesse conseguenze: se fa freddo il pesce patisce il freddo e

[35] La pesca con le mani costituiva un diritto comunitario per la popolazione povera di Comacchio, che esercitava questo diritto "dal giorno di San Michele fino a quello dell'apertura delle *Montate*" (Cazzola, 1979, p. 198), durante il quale si usavano comunque anche reti e trappole. Una vera e propria pesca con le mani, definita *manàr*, è documentata da Barozzi per le valli del Mincio (Barozzi, 1997, p. 33).

con lui l'uomo stesso che lo preda. E condividendo lo stesso ambiente condividono strategie di azione, come vedremo anche in seguito (cfr. paragrafo 3.1.1.5). Il pesce sembra essere in grado di riconoscere le facoltà intellettuali ed emotive dell'uomo: la delicatezza e la prepotenza, e solo un equilibrato controllo di queste facoltà permette una buona riuscita della pesca.

– *Pesca con le mani c'era?*

– Sìi sìi, anca lé, a dré l'arzeno lé, par ndàr su da l'Angela, ma sala quintài che vémo ciapà co le man? Certo che i brassi, a te ga dei dolori, anca lì ghe vól arte, *te l senti prima de tuto*, che gh'era sol tenche e pése gatti lì soprattutto, come te l tocàvi *te sentéi* se te l ghéi da la parte de la testa o da la parte de la cóa, perché bisognava sempre da la parte de la testa, e lora *tel fregolàvi pianìn pianìn delicatamente* come fregolàr e dopo tàcchete e in barca... *ma sempre co delicatéssa, perché la prepotenza la va mia ben gnanca lì.*

– Quando féssi sta pesca?

– Col freddo, perché lora *l'era indurì anca lù, certo che se indurivéne anca noaltri*, lora dopo botte e lora te te scaldavi te sentivi i brassi che i deventava, te paréva de tirarli fóra dal forno (Ido B.).

[– La pesca con le mani c'era?

– Sìi, sìi, anche lì, dietro l'argine lì, per andare dall'Angela, ma sa quanti quintali abbiamo preso con le mani? Certo che le braccia, hai dei dolori, anche lì ci vuole arte, lo senti prima di tutto, c'erano solo tinche e pesce gatto lì soprattutto, appena lo toccavi lo sentivi se lo avevi dalla parte della testa o dalla parte della coda, perché bisognava (prenderlo) sempre dalla parte della testa, e allora lo accarezzavi pianino pianino delicatamente come accarezzare, e poi tàcchete in barca... ma sempre con delicatezza, perché la prepotenza non va mica bene, neanche lì.

– E quando facevate questa pesca?

– Col freddo, perché allora era indurito anche il pesce, certo che ci indurivamo anche noi, allora poi botte e allora ti scaldavi, sentivi le braccia che diventavano, ti pareva di averle tirate fuori da un forno].

Le tecniche di pesca sfruttavano essenzialmente il movimento del pesce che poteva avvenire sotto stimoli particolari: la fase riproduttiva che lo spinge all'accoppiamento, le fasi della monta dei fiumi (soprattutto per le anguille), le oscillazioni dei livelli dell'acqua. L'intervento del pescatore si accorda essenzialmente a questo ritmo.

È da questa capacità di movimento della preda che deriva la necessità di ingaggiare una battaglia di astuzie per farne una preda.

– S'era dei periodi magari l'era bon da vèrder, far èl movimento del pése.
– *Col movimento del pése se ciapàva* (Lino e Maria F.).

[– C'erano dei periodi magari in cui bisognava aprire (sottinteso: le chiuse, o le turbine), fare il movimento del pesce.
– Con il movimento del pesce si prendeva].

– Dopo in autuno *quande che le faśéa l passàgio*, che le ndaśéa al mare, allora anca allora se faśéa tre quattro mattine, se prendea 70-80 chili de anguile, all'inverno col fredo, i era la palude, palude, *quando che se alsava l'acqua se alsava la palude e quando che i tirava via l'acqua la se sbassàva, in quel modo lì*, allora, quando l'era proprio la secca, che la palude la ndaśéa tocàr al fondo de la tera, allora l pése, che gh'era i buchi su questa palude, *allora l pése vegnéa là de sora e allora se prendeva dei quintali* (Lino F.).

[– Poi in autunno quando facevano il passaggio, che andavano al mare, allora anche allora si facevano tre, quattro mattine, si prendevano 70–80 chili di anguille, d'inverno con il freddo, era la palude, palude che quando si alzava l'acqua si alzava la palude e quando tiravano via l'acqua si abbassava, in quel modo lì, allora quando c'era proprio la siccità, che la palude andava a toccare il fondo della terra, allora il pesce, siccome c'erano dei buchi su questa palude, allora il pesce veniva là sopra e allora se ne prendevano dei quintali].

L'entrata e l'uscita dell'acqua in valle, indotta dalle azioni di manipolazione dell'ambiente, in queste paludi (*vedi* paragrafo 2.1), o indotta dalle piene naturali dei fiumi o dalle piogge, era dunque strettamente connessa alle attività della pesca.

3.1.1.3 La pesca "infinita": rappresentazione delle risorse del fiume

– Il lavoro dello sgombro dei canali durava da maggio a ottobre, e dopo si andava a raccogliere le erbe, le canne nelle valli, la paglia, la pesca, la caccia, tanta caccia e pesca, nel '55 mi son sposato e guadagnavo andàr lavorare al Consorzio, 4 lire al giorno, andar a pesce ne guadagnavo 14-15 lire al giorno, mi son fatto la casa nuova, lo vendevo al pescivendolo, quello che andava vendere sulle piazze, qua e là, ne prendevo un quintale allora, di *pesce, era anche sulle teste delle piante!* (Silvio R.).

– Gh'era na riprodusión de pése qua che *era fantastica*, gh'era l pesce gatto, la tinca, l'anguila, l luccio, quando gh'era i colpi de piena, che vegnéa su l'acqua tórgola, le *anguille se portava su co la barca, se portava su co la barca da tante che vegnéa prese* (Ido B.).

[– C'era una riproduzione di pesce qua che era fantastica, c'era il pesce gatto, la tinca, l'anguilla, il luccio, quando c'erano i colpi di piena, che arrivava acqua torbida, le anguille si portavano su con la barca, si portavano su con la barca da tante ne prendevamo].

Il pesce è una risorsa della valle che viene rappresentata come una risorsa abbondante, assolutamente predominante rispetto a tutte le altre. Il pesce c'era per tutti, c'era sempre, c'era "dappertutto". Bastava "ingegnarsi", dice l'interlocutore, volerlo prendere, e si prendeva, poiché ce n'era in grande quantità. Una "riproduzione fantastica", una quantità, appunto, *infinita*:

– Ndaśéva in téi fossi chi fóra, téi fosséti, ma *lora pése ghi n'era un po dapartuto, e ciapàva anca déi sportóni* ... Era mìa inquinamento come dèsso, era tute acque sane, tute limpide, tanto che ghe l'ò dito ancora che in Tión i beéa, intant che taiàva la cana... èl barbo *ghe n'era un infinito*, se ghén ciapàva, là in mezzo ai córi del Tión vècio a gh'era chéi córi che gò dito che quando se alza l'acqua i se leva, lì ghe restava dei busi in mèśo chéi córi lì, lì a l'inverno i barbi se riparava, se ndaśéa pian pianìn e te sentìi tuto "ba ba ba ba", era tuto lì de sóra via che bocava, pipava, respirava, e lora ndaśéne pianìn pianìn, *l'intabaràvene* col nigossèl, se podéa ciapàr anca diéśe chili in te na volta, in chìi posti lì, i era tuti uniti, e ndaśéne lì insoma (Arduino M.).

[– Andavo nei fossi qui fuori, nei fossi piccoli, ma allora pesce ce n'era un po' dappertutto, e ne prendevo anche dei borsoni... non c'era mica inquinamento come adesso, erano tutte acque sane, tutte limpide, tanto che gliel'ho detto ancora che in Tione bevevano, mentre tagliavano la canna... il barbo, ce n'era un'infinito, se ne prendeva, là in mezzo ai *córi* del Tione vecchio, c'erano quei *córi* che le ho detto che quando si alzava l'acqua si levavano, lì ci restavano dei buchi in mezzo quei *córi* lì, lì all'inverno i barbi si riparavano, andavamo pian pianino, sentivi tutto "*ba ba ba ba*", era il pesce lì sopra che abboccava, *pipava* respirava, e allora andavamo pianino pianino, lo prendevamo con il *guadino*, si potevano prendere anche dieci chili in un colpo solo, in quei posti lì, stavano tutti assieme, e andavamo lì insomma].

– E pesca?
– Eh ho ciapà la multa anca, perché no vée la licensa! *Co la scusa che s'era là in mezzo*, qualche bartavèl, la guardia i m'à catà.
– Na volta i peschéa tutti in la val?
– Anca dès, tutti, ma tutti, mette anca mi.
– *Tutti s'inśégna, tutti s'inśégna.*
– Gh'era le risaie, na volta l'era le mondariso, adesso i buta diserbi e lora l pé-

se èl more, na volta dèss sto momento i cominsiava a? le risare a *gh'era pesce che gh'era dapartut* adès ghé pi gnente, perché l more (Valentino C. e un amico).

[– E pesca?

– Eh, ho preso anche la multa, perché non avevo la licenza! Con la scusa che ero lì in mezzo, qualche bertovello, la guardia mi ha trovato.

– Una volta pescavano tutti in valle?

– Anche adesso, tutti ma tutti, metto anch'io.

– Ognuno si ingegnava, ognuno si ingegnava.

– C'erano le risaie, una volta c'erano le mondariso, adesso buttano i diserbanti e allora il pesce muore, una volta adesso in questo periodo cominciavano a? le risaie, c'era pesce, c'era dappertutto, adesso non c'è più niente, perché muore].

– Luglio, agosto, quande era l ritorno che le ndaśéa śó, te ciapàvi, un per de quintài na nòte, tuta roba sète òto èti, un chilo, chilo e mèśo, *na roba sfaciàda par belésa!* (Ido B.).

[– Luglio, agosto, quando c'era il ritorno, che andavano giù, prendevi, un paio di quintali alla notte, tutte cose di sette, otto, un chilo, chilo e mezzo, una cosa sfacciata per bellezza!].

– *Chi voléa ndàr a pése andaśéa a pése, gh'era pése dappartutto, mai comprà pése noaltri chi*..., lì là fòra gh'era i barbi che coàva, a gh'era na fossa granda, noaltri sapàvene la polenta lì, perché lì gh'era un dosso l'era un poca de polenta, e quand vegnévene a casa magnàr vardàvene i barbi che era là che coàva ... Mi no vée mìa schèi mi d'inverno, co vegnéa casa la canna ciapàva la nigòssa, l nigosèl, ndaśéa via pescàr, ciapàva do chìi de barbi in mezz'ora, là gh'era un nostro parente, un negoziante, ciapàva dośénto franchi, a la sera ndàśene in piazza, se nò la sera ne tocàva star a casa, perché me pupà me mama i véa mia schèi... (Bruno M.).

[– Chi voleva andare a pesce andava a pesce, c'era pesce dappertutto, mai comprato pesce noi qui... là fuori c'erano i barbi che covavano, c'era una fossa grande, noi zappavamo il mais lì, perché lì c'era un dosso e c'era un po' di mais, e quando venivamo a casa a mangiare guardavamo i barbi che stavano covando... io non avevo mica soldi d'inverno, quando tornavo a casa dalla canna prendevo il guadino, andavo via a pescare, prendevo due chili di barbi in mezz'ora, là c'era un nostro parente, un negoziante, prendevo duecento lire, alla sera andavamo in piazza, altrimenti la sera ci toccava stare a casa, perché mio papà mia mamma non ne avevano mica soldi].

La grande disponibilità di pesce faceva sì che ci fosse grande disponibilità di accesso e grande possibilità di scelta delle modalità di pesca. Ognuno di conseguenza poteva trovare il pesce che gli necessitava per

l'alimentazione quotidiana. Ci si ingegnava i tutti i modi: anche la faccia può essere utilizzata per portare a casa un po' di pesce:

– *E me mama co la nigòssa* a l'é nda che 'à visto n'anguila e l'é ndàa drento, ma caspita, l'é nda un po' śó de la riva, l'era d'inverno, e l'à pescà sta anguila, ma pescando l'anguila l'à pescà anca de la córa, caspita allora la nigòssa la restava aperta, alora l'anguila la fa cussìta, la vien su, alora éla l'à molà l mànego de la nigòssa, l'à ciapà la rete cussìta, a rischio de sporcarse, quela no contava gnente, e po *pal buśo che ghe restava l'à messo la faccia!* perché no végne su st'anguila, *l'é riusìda!!* (signora di San Pietro in Valle).

[– E mia mamma con il guadino, è andata perché ha visto un'anguilla e è andata dentro, ma caspita, è andata un po' giù della riva, era inverno, ha pescato questa anguilla, ma pescando l'anguilla ha pescato anche del fango, caspita allora il guadino restava aperto, allora l'anguilla fa così, viene su, allora lei ha buttato via il manico del guadino, ha preso la rete così, a rischio di sporcarsi, quello non importava, e poi nel buco che restava ha messo la faccia!! perché non venga su questa anguilla, è riuscita!!].

Tutto questo è durato fino alla scomparsa delle acque. Ma anche l'inquinamento derivante dalle coltivazioni vicine ha causato la riduzione di questa risorsa e un peggioramento nella qualità.

– E poi bisognava sempre ténderghe, sempre eser un po' metereologhi, da capìr, *dopo bisognava ver visto el pése che se ciapàva in la val*, a ghi era dei tòchi, grossi come? là pasava l'acqua soto tera, te vedevi l'acqua andàr e l pése da Busatèl o da Tion èl ndaśéa lì sote, ndé gh'era fredo, l'é mìa pal fredo, adiritura, me diśéa, l'anno del '29, che l'é stat bestiale, che i lo ricorda ancora par televisión, a Scardevàra èl ghé ancora, l'é ciamà èl buśo dei pesìni, a s'a uniti tanto pessìn lì, a parte le tenche, tuta quela àola bianca, che i ndaśéa là tre quatro volte al dì, vinti trenta chili ogni òlta, i li ciapàva, i l'à *defini èl buśo del pessìn*, quell' acqua lì, che *te a beéi co la sèssola*, che le era de legno lora, te la beéi te sentìi de quell'acqua fresca, un sapore particolare, dopo l'é vegnést dinansi, co la campagna, quande che l'é comincià l diserbo... quande i à comincià butarla via nei anni '50 era de quei bissi che restava sechi sechi, su do pé, moréa anca l pése... oramai l'acqua la véa un inquinamento tale che no te era pì? de béerla, te béei l'acqua che era varda... varda, sento ncora l gusto in boca, come se vésse bevù na botìlia de vin bón! tanto par dir! (Ido B.).

[– Poi bisognava sempre stare attenti, sempre essere un po' metereologi, capire, poi bisognerebbe aver visto il pesce che si prendeva in valle, c'erano dei pezzi grossi come?, là passava l'acqua sotto terra, vedevi l'acqua andare e il pe-

sce dal Busatello o dal Tione andava lì sotto, dove era freddo, non è per il freddo, addirittura mi dicevano che l'anno '29 che è stato bestiale, che lo ricordano ancora in televisione, a Scardevara c'è ancora, è chiamato il buco dei pesciolini, si sono uniti tanti pesci lì, a parte le tinche, tutta l'alborella bianca, andavano lì 3, 4 volte al giorno, 20, 30 chili ogni volta, prendevano, lo hanno definito buco dei pesciolini, quell'acqua lì, che la bevevi con la pala, che era di legno a quel tempo, bevevi, sentivi quell'acqua fresca, un sapore particolare, poi sono venuti, con la campagna, quando hanno cominciato il diserbo... quando hanno cominciato a buttarlo via negli anni Cinquanta c'erano delle bestioline che restavano secche secche, su due piedi, moriva anche il pesce... ormai l'acqua aveva un inquinamento tale che non eri più? di berla, (prima) bevevi un'acqua che era guarda... guarda, sento ancora il gusto in bocca, come se avessi bevuto una bottiglia di vino buono! Tanto per dire!].

Il fiume, in quanto spazio prototipico, viene rappresentato in maniera sempre accentuata, con caratteristiche di particolare intensità, come abbiamo visto parlando degli spazi. Esso è l'origine della palude, il punto sinuoso da cui essa si diparte, la sua causa stessa. Esso è lo spazio connotato sessualmente, e la sua origine è raccontata da un particolare mito. Anche le risorse che egli offre sono sovrabbondanti, sono rappresentate in maniera accentuata, eufemistica, estesa: "il pesce c'era anche sulle piante" ha detto un interlocutore, estendendo la presenza del pesce anche alla terra, "era una cosa sfacciata per bellezza"!

Lo spazio prototipico del fiume è tale anche nella rappresentazione delle sue risorse, la rappresentazione di una intensa disponibilità di risorse.

3.1.1.4 L'"occhio particolare"

La relazione del pescatore con il proprietario della valle, dal quale riceveva la peschiera in affitto, è determinata da particolari vincoli: il pescatore si assume il ruolo di "guardia" entro lo spazio della valle, lui è il guardiano della valle e per questo è "su un òcio particolare" "è in un occhio particolare" del padrone, è "visto" in maniera particolare dal padrone (e dalle altre persone), in una sorta di alleanza vicendevolmente utile.

– In più te sé su un *òcio particolare*, come guardia diśéma, sensa esser guardia, sì, perché se te vedéi l malfato, po se séa, anca la gente fòra, che *te s'eri là come guardia*, i ta messo là pescadór sì, ma *come guardia, attento a l'acqua, attento quand che l'era le piene ai àrśeni, atento quand che se faśéa le fogaròle*, éa la sa mìa cosa che l'é le *fogaròle* ma dès ghel digo mi, a i era buśi che se faśéa in l'argine, mediante o le radici delle piante che era tutto intorno i argini e i portava l'acqua nel fondo, fin dove l'era bonificada, quindi no ndaśéa mìa ben, quindi pena che te vedéi alora te faśéi un avertimento, vegnéa là diéśe dódeśe omeni, i ciapàva sto buśo, i era le cosidéte fogaròle, se te le lassàvi ndar, pianìin pianìin, faśéa l fosso, le portava via l'argine, portava via de quei tòchi come da qui a quel muro là, quande che l'era l'acqua alta allora la gonfiava e gonfiando, qui l'é alta là l'é basa, a l'é un buśo… se rompe ecco (Ido B.).

[– Inoltre sei in un occhio particolare, come guardia diciamo, senza essere guardia, sì perché se vedevi il malfatto, poi si sapeva, anche la gente fuori, che eri là come guardia, ti hanno messo pescatore sì, ma come guardia, attento all'acqua, attento agli argini quando faceva le piene, attento quando si facevano le *fogaròle*, lei non sa mica cosa sono le *fogaròle*, ma adesso glielo spiego io, erano buchi che si formavano nell'argine, mediante le radici delle piante che erano tutto intorno agli argini e portavano l'acqua nel fondo, fino a dove era bonificata, quindi non andava mica bene, quindi appena te ne accorgevi facevi un avvertimento, venivano lì dieci dodici uomini, prendevano questo buco, erano le cosidette *fogaròle*, se invece le lasciavi andare piano piano facevano il fosso, portavano via l'argine, ne portavano via di quei pezzi come da qui a quel muro lì, quando c'era l'acqua alta gonfiava e gonfiando, se qui è alta e lì è bassa e c'è un buco... si rompe ecco!].

Ido ha presentato così il suo ruolo di pescatore-guardiano, guardiano della salute della valle, della tenuta degli argini, del contenimento delle acque. Una particolare relazione simbiotica e solidale legava quindi questo padrone-feudatario a questo pescatore-vassallo nella palude. Era interesse del padrone infatti avere una figura di collaboratore entro il suo territorio, un collaboratore solidale, che raggiungendo interessi diversi attualizzava anche i suoi, legati alla salvaguardia della campagna dall'ampliarsi delle paludi, dalle rotte degli argini. Come l'appropriazione delle risorse tra pescatore e proprietario terriero era parallela e complementare, così i ruoli del pescatore erano complementari a quelli della campagna. Il pescatore, con i suoi controlli sullo stato degli argini, con l'aggiustamento delle rotte degli argini, più o meno grandi, con il mantenimento dei percorsi entro la valle, contribuiva sia all'esistenza della palude che alla tutela della campagna. Il suo ruolo era quindi essenziale alla campagna stessa.

Per lunghi secoli, dunque, questa alleanza deve essere durata, e con essa si sono succedute le generazioni di questi pescatori. Abbiamo in parte visto quale ripercussione sociale e culturale, e anche personale, ha

avuto il "cambiamento di sguardo" dei padroni della valle nei confronti della valle stessa. Quando essi decideranno di bonificare totalmente le valli, questa alleanza con i pescatori subirà una rottura definitiva irrimediabile (*vedi* paragrafo 10.1).

Il ruolo di guardiano del pescatore ha anche un altro aspetto, quello di guardia vera e propria, di controllore dell'accesso alla palude. Il ruolo in questo caso è più accentuatamente sociale[36].

L'accesso alla pesca in valle era privatissimo, come abbiamo visto, in conseguenza del rapporto contrattuale del padrone della valle con il pescatore (cfr. paragrafo 3.1.1.2). Questo garantiva al pescatore un territorio riservato di pesca, al quale nessun altro poteva accedere. La territorialità del pescatore professionale era riconosciuta dai locali, i quali riconoscevano attributi di esclusività alla valle di ciascun pescatore.

– Allora questi avéi la só zona o podéi andar dapartuto?
– No no no, assolutamente!! *e te ghéi un rispèto mia da schèrso un par l'altro* (Ido B.).

[– Allora questi avevano la loro zona o potevano andare dappertutto?
– No no no, assolutamente!! e avevi un rispetto mica da scherzo uno per l'altro].

– Si poteva andare a pescare dove si voleva?
– No no, *avevamo tutti la nostra zona*.

[36] Una pesca di frodo con la fiocina, che era proibita, è stata praticata nelle valli esaminate fino a pochissimi anni fa. Sull'uso di frodo delle fiocine per la pesca nelle valli di Comacchio, e sulla figura del *fiocinino*, pescatore di frodo professionale "contro la cui attività doveva essere creato e mantenuto un corpo armato di vigilanza e di repressione" ha scritto Cazzola (Cazzola, 1979, p. 200-204). Egli documenta il sequestro del barchino del fiocinino, cosa che comportava "il suo declassamento a *guazzarolo* cioè a pescatore di frodo della più misera condizione, costretto a fiocinare restando immerso fino alla cintola nell'acqua della laguna e con scarse possibilità di fuga se scoperto dalle guardie" (Cazzola, 1979, p. 202). La situazione a cui si riferisce Cazzola è comunque la particolare situazione storica delle valli di Comacchio, e la progressiva perdita dei diritti collettivi a seguito del processo di "privatizzazione" delle valli, accentuatasi nel Settecento. È proprio a questo periodo che viene fatta risalire l'origine del fiocinino di professione. Sulla storia delle valli di Comacchio rimane fondamentale lo studio di Cernuschi-Salkoff, 1981. Barozzi nota che la fiocina "si poteva facilmente separare dal manico per tenerla nascosta" (Barozzi, 1997, p. 33), ed infatti un mio interlocutore mi mostrò una fiocina senza manico che tiene "nascosta" nel garage tutt'oggi. Zagli documenta esemplari "punizioni" in piazza, con bruciatura della barca del pescatore sorpreso a pescare di frodo, episodi documentati per il secolo XVIII, ma che si rifatto ad "usi antichi" (Zagli, 1992, p. 806).

– E lei che zona aveva?
– In Villimpenta (Silvio R.).

– E perché lu no podéo far èl pescadór?
– Eh no perché la palude l'era tuta fitàda.
– A sti pescadori.
– A sti pescadori, *guai a ndàrghe là*.
– E se un voéa nol podhéa scominsiàr a far èl pescadór?
– No, l'era padronale, i ghéa tuti l só tòco de pesca, *là no podéa ndàrghe nessun perché il padron de la palude ghe l'afitava a chél lì*, l'afito dei pescadori a portarghe al parón de la palude, *i era cinque, sei pescadori che i ghéa tuta la palude chi*, tuti i venerdì i ghe portava l pése al padron de la val, "sto venerdì chi ghe vago mi", ecco, i se daśéa l turno, e tutti i venerdì l padrón èl ghéa l pése, quel l'era l'afito che i pagava.
– E ognun véa l so pezaménto?
– Ognun èl suo pezaménto.
– E peschéa sol in quel?
– Sol in quel.
– *Nessu ndéa in te quel de quealtri*?
– *No i se rispetava, tuti i ndéa tel só tòco*, la só zona.
– Si tramandavano il mestiere?
– I tramandava sì.
– E se un véa tute tóśe?
– Alora tocava l parón a fitàrghela, l véa sempre i só preferiti, gh'era i rufiani, gh'era l preferito (Arduino M.).

[– E perché lei non poteva fare il pescatore?
– Eh no, perché la palude era tutta affittata.
– A questi pescatori.
– A questi pescatori, guai andarci lì.
– E se uno voleva non poteva cominciare a fare il pescatore?
– No, era padronale, avevano ognuno il proprio pezzo di pesca, là non poteva andarci nessuno perché il padrone della palude gliela affittava a quello lì, l'affitto ai padroni era portargli al padrone della palude, erano 5, 6 pescatori che avevano tutta la palude qui, tutti i venerdì portavano il pesce al padrone della valle, "questo venerdì qui ci vado io", ecco, si davano il turno, e tutti i venerdì il padrone aveva il pesce, quello era l'affitto che pagavano.
– E ognuno aveva il suo appezzamento?
– Ognuno il suo appezzamento.
– E pescava solo in quello?
– Solo in quello.
– Nessuno andava in quello degli altri?
– No, si rispettavano, ognuno andava nel suo pezzo, nella sua zona.

– Si tramandavano il mestiere?
– Tramandavano sì.
– E se uno aveva tutte ragazze?
– Allora toccava al padrone affittarla, aveva sempre i suoi preferiti, c'erano i ruffiani, c'era il preferito].

– Alora se te ndaśéi in mèzo la vale e te catàvi l pescadór, *a te vegnéa mìa fòra de la val ah no!* Perché i pescadóri che era alora i faśéa pescadóri e cathadóri... *Guai se i ndaśéa dentro* (padre di Enzo S.).

[– Allora se andavi in mezzo alla valle e trovavi il pescatore, non venivi mica fuori dalla valle ah no! Perché i pescatori che c'erano allora facevano i pescatori e cacciatori... guai se andavano dentro].

Ma nonostante questa sorta di territorialità privata della valle, i casi di sconfinamento sembravano essere all'ordine del giorno e costituire la preoccupazione principale del pescatore:[37]

– *Dopo gh'era sempre èl braconiere*, quel l'era uno che vegnéa, anca otto, diéśe, a volte te véa dei bèi dani co sta gente in quanto *i te portava via atréssi* che i costava, ma l fato l'é che i te portava via l momento giusto, quando l'atrésso rendéa, loro i lo savìa, perché *gente nata in val anca loro*, ma mia bona de far èl lavoro, el mestiér, podarìa capír fra sti sie o sette i tri o quatro che veramente i ghéa de bisogno, che i podésse anca ślongàr le man e portar via qualcosa, ma gh'era gente che ghéa sa dele posibilità sue che le faśéa pussé de quealtri, *perché uno te ghe dis ladro a bisòa veder par quala raśón*, se uno lo fa de mistiere l'é ladro, se uno èl g'a mia bisogno l'é ladro, ma uno che lo faśéa par magnar e portar ca' ai fiói, par mi l'era mia ladro, ansi ghe daśèa na man.
– Alora voealtri savéssi chi che era!
– Ieeee! eeee Maria Santissima! Noealtri varda passava quel là, te s'eri vertì da l'altro: "va védar che l'é passà quel là", o te ghe catavi o l véa bèl e fato l mal.
– Ma con cosa passavano questi?
– In barca in barca.
– Allora no eréssi sol voealtri in barca.
– Nooo ghe véa tuti quasi la barca.
– Ma a parte questi, la gente qui di San Piero, Gazzo ndéa tutti a pescarse un po' de pesce, ma podhéi allora?

[37] Una situazione di alta conflittualità in territorio paludoso, relativamente agli attrezzi da pesca, ai percorsi dei pescatori, all'accesso alle risorse ittiche è documentata con precisione da Zagli, relativamente al "padule" toscano della Bientina (Zagli, 1992).

– Sì perché allora, parte come ò dito quel che l podéa mìa, se levàa mìa la licensa de professión, perché la licensa lora la ghe era par tuti, l'era libera par tuti, l'era quéa par pescàr co la cana, che costava poco o niente, ma ghe n'era pochisimi che i le toléa, in quanto *te ghe ndaśéi istésso*, gh'era mìa control de le guardie che ghé adès, ma quel che i lo faśéa de professione, quel che l'à proprio la so licensa, tuto l tempo de l'anno (Ido B.).

[– Poi c'era sempre il bracconiere, quello era uno che veniva, anche otto dieci (persone), a volte avevi dei bei danni con questa gente, in quanto ti portavano via gli attrezzi che costavano, ma il fatto è che te li portavano via al momento giusto, quando l'attrezzo rendeva, loro lo sapevano, perché erano gente nata in valle anche loro, ma non capace di fare il lavoro, il mestiere, potrei capire tra questi sei setti quei tre quattro che avevano bisogno, che potessero allungare le mani e portare via qualcosa, ma c'era gente che aveva già delle possibilità sue e faceva più (danno) degli altri, per dire ladro a uno bisogna vedere per quale ragione, se uno lo fa di mestiere è ladro, se uno non ha bisogno è ladro, ma uno che lo faceva per mangiare e portare a casa ai figli per me non era ladro, anzi, gli davo una mano.
– Allora voi sapevate chi era!
– Ieeee, eeee Maria Santissima! Noi, guarda, passava quello là, eri avvertito dall'altro (pescatore): "vai a vedere che è passato quello là", o lo trovavi lì o aveva già fatto il malanno.
– Ma con cosa passavano questi?
– In barca in barca.
– Allora non eravate solo voi in barca.
– No, l'avevano quasi tutti la barca.
– Ma a parte questi, la gente qui di San Pietro, Gazzo andavano tutti a pescare un po' di pesce, ma potevano allora?
– Sì perché allora, a parte quello come le ho detto che non poteva mica, non prendeva la licenza di professione, perché la licenza allora c'era per tutti, era libera per tutti, c'era quella per pescare con la canna, che costava poco o niente, ma ce n'erano pochissimi che la prendevano, perché ci andavi lo stesso, non c'era mica il controllo delle guardie che c'è adesso, ma quello che lo faceva di professione quello ha proprio la sua licenza, tutto l'anno].

– Poi andavano in palude, chi andava a pesce, chi andava a caccia, chi *a canna per suo conto, rangiàrse*, chi andava *a carice per suo conto arrangiarsi*.
– Ma anche nel vostro allora?
– Beh noi no perché eravamo là, ma *qualcuno ti fregava lo stesso*, mi ricordo mio papà quando il carice era sull'argine, per la paura che venisse qualcuno, *di notte andava a fare la guardia anche*, di notte, ma poche notti, poche, insomma *qualche volta se c'era delle invidie bisogna stare attenti*, quando facevi la catasta di canne potevano andare anche là.

– C'era allora qualcuno che andava rubacchiare.

– Ehhh, venivano coi sandolini all'argine, aspettavano nelle campagne grosse che andavano a mangiare a mezzogiorno, prendevano fagioli, granoturco, *non andavano mica a rubare per lucro*.

– Fame?

– *Quella era fame! Quella era proprio fame* (Fago C.).

– *Allora gh'era tanta śénte che vegnìa dentro chi in val, ma a pescàr, ma a osèi, ma a legna...!* e l'era gente che la vegnìa anca a legna, perché la ndava mal, *a robàr de note*, dopo i taiàva tante stròpe par ligàr la cana, perché no gh'era altro... Tanta gente, sol là da mi, la me contrà gh'era 30, 40 persone che vegnìa a caréza cana legna, *imaginarse tut èl paese, perché no gh'era altro, no gh'era altro par prender un po' de soldi, par scaldàrse, ehhhh così* (Primetto).

[– Allora c'era tanta gente che veniva dentro qui in valle, ma a pescare, ma a uccelli, ma a legna...! C'era gente che veniva anche a legna, perché andava male, a rubare di notte, poi tagliavano tanti virgulti per legare la canna, perché non c'era altro... Tanta gente, solo lì da me, la mia contrada, c'erano 30, 40 persone che venivano a carice, canna, legna, immaginarsi tutto il paese, perché non c'era altro, non c'era altro per prendere un po' di soldi, per scaldarsi, ehhhh così].

I conflitti nelle zone paludose, come quelli nei boschi, territori di confine, spesso marginali, oppure nei pascoli, spesso utilizzati collettivamente, sono cosa nota e documentata (*vedi* paragrafo 10.1).

In questi territori, infatti, sono presenti molte figure sociali che si accavallano con contrattualità diverse, utilizzando risorse simili in tempi diversi, come è appunto il caso di questa palude. Gli sconfinamenti da un'attività all'altra quindi erano estremamente facili. Il pescatore Ido B. ci ripropone questa tematica, tipica dei beni collettivi, del conflitto per le risorse (cfr. paragrafo 10.1). Ido testimonia che questi "esterni" della palude non erano del tutto esterni: egli li identifica infatti come *gente nata in val anca loro, ma mìa bona de far èl lavoro, el mestiér*, gente nata in valle anche quella, ma mica capace di fare il lavoro, il mestiere.

Egli ci ripropone la tematica dei beni condivisi con un'ambiguità di fondo: sapeva che la valle gli era riservata, per contratto, e quindi tutelava i suoi diritti contro i bracconieri, ma tollerava comunque un certo grado di "ruberie", di sconfinamenti, di usurpazione dei diritti.

Il pescatore dunque svolgeva un ruolo di guardia all'interno di uno spazio giuridicamente privato, ma a volte utilizzato come spazio collettivo, al quale cioè molti accedevano, non legittimamente, ma in modo "tollerato", diffuso. Il suo ruolo di "guardia" è dunque ambiguo, come emerge dalla sua stessa testimonianza: c'era il rispetto tanto quanto c'era l'infrazione del rispetto; c'era uno spazio privato tanto quanto un accesso in realtà un poco più aperto; c'era infine controllo tanto quanto tolleranza ossia attivazione di una morale dove i confini tra il lecito e l'illecito si modificano in base alle condizioni dell'esistenza, per cui periodi o situazioni di difficoltà mettono in moto meccanismi di predazione delle risorse altrui che in certi momenti di difficoltà sono non solo accettati, sopportati, ma addirittura collettivamente attivati.[38] Lo spazio della palude, in molti tempi ed in molti luoghi, è stato lo spazio di realizzazione di comportamenti di predazione socialmente apprezzati e collettivamente condivisi.[39] La testimonianza di questo pescatore sembra attivare la memoria di una tale legittimazione dell'uso della palude.

L'*occhio particolare*, dunque, è un occhio che guarda in due direzioni, un occhio ambiguo.

Così come ambiguo resta questo spazio di palude, dove continuamente si riafferma la necessità di "rispettarsi", di non accedere al territorio altrui, ma dove in realtà c'è una costante preoccupazione di un comportamento esattamente opposto.

La pesca era un'attività diffusissima, come si è visto da tante testimonianze, ormai. Al di fuori della valle assegnata al pescatore, gli altri abitanti del luogo, sia uomini che donne, potevano pescare liberamente nei fossi ampiamente presenti tra le terre di vecchia bonifica, o nei territori circostanti la palude, dove la palude letteralmente "sfumava" nella campagna circostante.

– Ma molta gente ndéa pescàr, alora ndéi nei posti dove che l'era i pescadori?

– *Ma noaltri a pescàr, ghe son ndà tanto mi, ma ghe ndaśéne nei fossi chi de la campagna pescàr noaltri, no in la palude, in la palude se podéa mìa pescàr in la palude*, ghe voéa *solamente* i atréssi, lori i pescava l pése co le trappole, co i bartavéi co le nasse co quéle robe lì.

– Ma se lu l metéa dó na nassa in te la val?

[38] Confronta per una situazione paragonabile, in Sardegna, Padiglione, 1989.

[39] Vedi per esempio Merchant, 1988, per le risorse della palude cui Merchant dedica un capitolo. Lo stesso discorso si potrebbe fare per le risorse del bosco, come dimostra per esempio Thompson, 1989.

– Ma ndó vago dopo, còssa fasso de na nassa sol, còssa ghe fàgo, mi ndaśéa co la nigòssa, l guadìn se diśéva, *ndaśéa in téi fossi chi fora, téi fosseti.*

(...).

– In chìi posti lì, i era tuti uniti, e ndaśéne lì insoma.

– Ma lora i era fora de la val?

– *Era mìa pescadori lì, lì ghe ndaśéne noaltri*, col nigossèl che tuti véne, èl nigossèl da rane, da tenche, che l'é quel ciàro, ghe né quel fisso da boràni, i gambarini, lì, e ora seconda quel che se voéa pescàr.

(...)

– Ma de pése chi ghe n'era assé, assé.

– Ma se era córi, no era val quéa?

– Ma l'era un Tion vècio, ma quel al passava in mezzo la risara chi chél lì e *gh'era mìa de pescadór lì, lì l'era libero* (Arduino M.).

[– Ma molta gente andava a pescare, allora andavano nei posti dove c'erano i pescatori?

– Ma noi a pescare, ci sono andato tanto io, ma andavamo nei fossi qui della campagna a pescare noi, non nella palude, nella palude non si poteva mica pescare nella palude, ci volevano gli attrezzi, loro pescavano gli attrezzi con le trappole, con i bertovelli, con le nasse, con quelle robe lì.

– Ma se lei avesse messo giù una nassa nella valle?

– Ma dove vado poi, cosa faccio con una nassa solo? cosa ci faccio? io ci andavo con il guadino, andavo nei fossi che erano fuori, nei fossi piccoli (...).

– In quei posti lì erano tutti uniti (i pesci) e andavamo lì insomma.

– Ma allora erano fuori della valle?

– Non c'erano mica i pescatori lì, lì ci andavamo noi, con il guadino che avevamo tutti quanti, da rane, da tinche, che ha la maglia rada, c'è quello a maglia fitta per i gamberetti, e allora lì, dipendeva da quello che si voleva pescare (...).

– Ma di pesce ce n'era assai assai.

– Ma se c'erano dei *córi* non era valle quella?

– Ma era un Tione vecchio, ma quello passava in mezzo alla risaia qui quello e non c'erano mica pescatori lì, lì era libero].

Era questo il territorio "libero", dice l'interlocutore, il territorio "fuori", fuori della valle.

Le testimonianze che seguono, come una costellazione di frasi che sostanzialmente ripetono lo stesso concetto, mostrano piuttosto un modo particolare di parlare di questa attività "spontanea", di questa attività che non è un mestiere, ma pure connotava la gente di questi luoghi e la impegnava costantemente perché fonte di risorse importanti nell'alimentazione quotidiana. Non è certo questo lavoro che mostra per la prima volta l'esistenza di pratiche di caccia e raccolta, e di pesca, forme

tra le più arcaiche di appropriazione delle risorse. Con queste testimonianze voglio mettere in evidenza piuttosto la difficoltà di parlarne, oggi. I miei interlocutori minimizzano le loro attività di pesca, ne parlano di "cose così", "tanto per fare", tanto per "riempire", dicono. Dei pescatori professionisti non amano parlare; un pescatore che ancora oggi vende pesce girando per le case, non ha assolutamente voluto ricevermi; un altro che lo cucina in una tipica osteria non ha voluto parlarmene a nessun costo, nonostante i miei tentativi di presentarmi anche attraverso degli intermediari. Vedremo queste stesse difficoltà, in maniera accentuata, anche a proposito delle attività di raccolta delle erbe palustri. La percezione di queste attività come di attività illecite si farà sentire ancora più accentuatamente, e alla fine di questo scritto vedremo come questa difficoltà di "parlare" di queste attività derivi dalla percezione di queste pratiche come di pratiche in qualche modo illegali (cfr. paragrafo 10.3).

– Ma presempio Lino, lu l féa l pescadór?

– No no.

– Faśéa come che te ò dito mi, ndaśéne lavoràr insieme, tanti anni, un pochi de tamburèi se assàva śó par ciapàr par magnàr anca chéi periodi che se ndava a cana e caréza, invésse l periodo che te sévi che te eri casa, alora te meteva śó diversi perché lora, perché insomma, perché saltesse fóra la giornada anca lora ecco! (Lino e Maria F.).

[– Ma per esempio Lino, lui faceva il pescatore?

– No no.

– Faceva come ti ho detto io, andavamo a lavorare insieme, tanti anni, un po' di bertovelli si lasciavano giù per prendere da mangiare anche in quei periodi in cui si andava a canna e carice, invece il periodo che si sapeva che si era a casa, allora ne mettevi giù diversi perché allora, perché insomma, perché saltasse fuori la giornata anche allora ecco!].

– Ma lei ha fatto anche la pesca?

– Ma pesca sì, facevo anche la pesca, ho sempre fatto anche la pesca, *ma non che di pesca ci sia stato, non tanto.*

– Allora lei non era di professione pescatore.

– *Ma no, io avevo la palude, allora intanto che hai la palude mettevi giù un po' di bartovelli*, non ero un grande appassionato, *tutta roba per riempire*, ma no che ci fosse stato da mangiare, no, *facevo un po' di caccia anche, ma a periodi...* (Fago C.).

– Allora mi par mestiér no, perché l'entrata l'era poca all'epoca, allora mi...
– E prima bisognéa farse la licensa?
– Sì sì sì sì, in Comune, faśevéne na licensa che, *qui allora l'era acqua dapartút e l'avéne tuti, na licensa, ma te podéi anca ndar a lavorar a la giornada*, perché no l'é che i te déa i contributi.
– La licensa la vien anca dèsso, quei che va la mar.
– *Eh gh'é dée regole dèsso insomma.*
– Allora, se ndéa pescàr co la nigòssa, co i tamburèi e dopo?
– Co le nasse, beh, i tamburèi se méte śó, se méte śó ben stasera e se leva doman matina e se méte śó la sera e se lèva sempre la matina.
– Dopo l'era anca quei balansóni grossi cussì, te i varè visti anca ti, sóra l fiume no? e quande era sera i pescava, ghe n'era diversi anca qui.
– Quel podéo vérlo uno qualsiasi o ghe voéo...?
– No, na licensa *come noealtri, come tuti insomma ecco.*
– Lu gh'in véo de questi?
– No, perché mi 'ndée lavoràr.
– Lu l metéa i tamburèi e la matina quand che l'era quattro quattro e mezza l levava su l'ndéa levàr i tamburèi.
– Passión, e l'ò ancora.
– El se faśéa le cose.
– E l'ò ancora la passión, ma pése no ghe né pi.
(...)
– E ogni giorno, no sò, lu oggi l decidéa...
– *Nó, nó, se metéa giù.*
– *Sì ma tutti tutti?*
– *Sì.*
– *Sì sì.*
– *Un in te un posto un in te un altro così?*
– *Ecco ecco*, sì, tanti era quei che véa un posto, mi ndaśéa da uno qui da Ostiglia, allora ghén véa un tòco par conto mio, che lì dentro in val metéa mi solo, l'altro ghén véa n'altro toco, via che lungo i fiumi là podea méter tuti, lungo i fiumi sì, invece lì a gh'era a val, lora gh'era.
(...)
– Quanto tempo ghe impieghéo lu a pescàr?
– Mi dèsso ndaśéa la matina presto, in te un'ora faśéa l giro, sì sì, *no s'era proprio un pescadór de profession, s'era un pescadór, uno che ndaséa lavoràr de giornada, lora no l'era che mi vésse tanto tempo, faśéa così anca par passión.*
– E quel pése servìa par magnàr o l vendéssi anca?
– Ah, più part, vendéne anca, ma, poco, poco.
(...)
– E invésse i pescadori de profession?

– Adesso de pescadori de profession in paese qui ghén sarà du tri, i a tirà via le acque.
– Uno sta qui in fondo, perché no l'era mìa aposto, co la pension, ghe mancava dii anni, lora fando lì se paga i contributi e lora l va fòra che l va in pension.
– *Dove vàeo pescàr questo?*
– *Dapartutto dapartutto, ndó che ghe l'acqua se dis, l se porta in qua in là.*
– Come se ciàmeo questo?
– *No, no, ma sta là in fondo, no posso mìa mandàrghelo mi, parché no vorìa mìa...*
– *No se pol domandarghe qualcosa a lu?*
– *Questo no sò, perché bisogna che se tegnéma, mi ghe vae, sò che le uno che va, l'é uno che sta qua insoma, che...*
– Invésse na volta quando che ghe era la val, quanti pescadori saràeo stat?
– *Tutti, tutti.*
– De profession.
– Ah de profession, a Coréso ghe n'era uno che l'era Giovan C., quel èl ghé sempre sta.
– *Sì ma lora la licensa la véne tuti*, allora gh'era l periodo, adesso in primavera, siccome tuta la gente che lavorava in val, cana e caréza, allora *in primavera la cana e la caréza no la gh'era mìa, allora tuti ndaśéa a pése, te s'eri de giugno che era tempo de ndar a caréza, tuti smetéa de ndar a pése, o un poo, poco e te ndéa a caréza, te assàvi de ndar a caréza, tuti se metéa ndar a pése, dopo vegnéa l periodo de taiàr la cana e lora tuti ndéa taiàr la cana!* (Lino e Maria F.).

[– Allora io (la pesca) non per mestiere, perché l'entrata era poca allora, allora io...
– E prima bisognava farsi la licenza?
– Sì sì sì sì, in Comune, facevamo una licenza che, qui allora c'era acqua dappertutto e ce l'avevamo tutti una licenza, ma potevi anche andare a lavorare a giornata, perché non è che ti dessero i contributi.
– La licenza c'è anche adesso per quelli che vanno in mare.
– Eh ci sono delle regole insomma adesso.
– Allora si poteva pescare con il guadino con i bertovelli e poi?
– Con le nasse, beh, i bertovelli si mettono giù bene stasera e si levano domani mattina, si mettono giù la sera e si levano sempre la mattina.
– Poi c'erano anche quei bilancioni grossi così, li avrai visti anche tu sopra il fiume, no? E alla sera pescavano, ce n'erano diversi di quelli anche qui.
– E quello poteva averlo chiunque o ci voleva?
– No, una licenza come noi, come tutti insomma.
– Lei ne aveva di questi?
– No perché io andavavo a lavorare.

– Lui metteva i bertovelli e la mattina alle 4, 4 e 30 si alzava e andava a levare i bertovelli.

– Passione e ce l'ho ancora.

– Si costruiva gli attrezzi.

– E ce l'ho ancora la passione ma pesce non ce n'è più.

(...)

– E ogni giorno, non so, lei decideva...

– No no, si metteva giù.

– Sì ma tutti tutti?

– Sì.

– Sì sì.

– Uno in un posto uno nell'altro così?

– Ecco ecco, sì, alcuni avevano un posto, io andavo da uno qui da Ostiglia, allora ne avevo un pezzo per conto mio, che lì dentro in valle mettevo solo io, l'altro ne aveva un altro pezzo, ma lungo i fiumi potevano mettere tutti, lungo i fiumi sì, invece lì c'era la valle.

(...)

– Quanto tempo ci impiegava a pescare?

– Io andavo alla mattina presto, in un'ora facevo il giro sì sì, non ero proprio un pescatore di professione, ero un pescatore, uno che andava a giornata, allora non è che avessi tanto tempo, facevo così anche per passione.

– E quel pesce serviva per mangiare o lo vendevate anche?

– Ah la maggior parte, lo vendevamo anche ma poco poco.

(...)

– E invece i pescatori di professione?

– Di pescatori di professione qui in paese ce ne saranno stati due o tre, hanno tirato via le acque.

– Uno sta qua in fondo, perché non era mica apposto con la pensione, gli mancavano degli anni, allora facendo lì, si paga i contributi e allora va fuori che va in pensione.

– Dove va a pescare questo?

– Dappertutto dappertutto, dove c'è acqua, si dice, si porta di qua in là.

– E come si chiama questo?

– No no, sta là in fondo, non posso mica mandarla io, perché non vorrei mica.

– Non si può domandargli qualcosa a lui?

– Questo non lo so, perché ci dobbiamo tenere, io ci vado, so che è uno che va, è uno che sta qua insomma, che...

– Invece una volta quando c'era la valle, quanti pescatori ci saranno stati?

– Tutti tutti.

– Di professione?

– Ah di professione, a Corezzo ce n'era uno che era Giovanni C., quello c'è sempre stato.

– Sì ma allora la licenza l'avevamo tutti, allora c'era il periodo, adesso in primavera, siccome tutta la gente che lavorava in valle, canna e carice, allora in primavera la canna e la carice non c'erano mica, allora tutti andavano a pesce, eri in giugno che era tempo di andare a raccogliere la carice, tutti smettevano di andare a pesce, o un po', poco e andavi a carice, smettevi di andare a carice, tutti si mettevano ad andare a pesce, poi veniva il periodo di tagliare la canna e allora tutti andavano a tagliare la canna!].

3.1.1.5 L'"occhio maledetto"

– E digo sempre, no sta mai crédar da esser bravo co la pesca e co la caccia, quand te credi, che magari t'à fato ben, t'à nda ben tuto, d'esser *bravo e furbo*, la prossima volta le là che te sbagli, sempre su la stessa facenda che te véa capità magari l mese prima, perché *ghé un'infinità de robe da guardàr e star atenti, se te ghé l'òcio maledéto e da èssar mìa massa precipitoso*, te fe tanto, te recuperi tanto, ma quand te credi da tórla su à la legera, ooooh no no no cara, resta delusi subito, e lora prima bisogna guardare (Ido B.).

[– E dico sempre, non credere mai di essere bravo con la pesca e con la caccia, quando credi, che magari hai fatto bene, ti è andato tutto bene, di essere bravo e furbo, la prossima volta è là che sbagli, sempre sulla stessa faccenda che ti era capitata magari il mese prima, perché c'è un'infinità di cose da guardare e da stare attenti, se hai l'occhio maledetto, e non sei troppo precipitoso, fai tanto, recuperi tanto, ma quando credi di prenderla alla leggera, ooooh, no no no cara, resti deluso subito, e allora prima bisogna guardare].

Con le sue narrazioni Ido B. ci propone come immagine di sé e del suo lavoro quella dell'astuzia e dell'ingegno: *bisognava star co l'òcio maledéto. L'òcio maledéto*, "l'occhio maledetto", è la poetica del suo lavoro.

Astuzia e ingegno legano uomo e pesce, nella pesca, e uomo e uccello nella caccia, in una lotta che è gioco di astuzie e che termina con un *inganno*, nel quale uno dei due è vincitore.

– Dino F. *l'era n'artista*, l'era, dirìa fra tutti il più fino senz'altro, e dopo *l ghéa un òcio*, èl ghéa na *furbìzia*, èl ghéa na *spudoratezza*, nel senso da èssar, *il colpo d'òcio*, da èssar *furbo* da capìr prima de cheàltri, e mi da lu ò *imparà* tanto, tanto, tanto, ah (Ido B.).

[– Dino F. era un artista, era direi tra tutti il più fino senz'altro, e poi aveva un occhio, aveva una furbizia, aveva una spudoratezza, nel senso di essere, il

colpo d'occhio, di essere furbo, di capire prima degli altri, e io da lui ho imparato tanto, tanto, tanto ah].

L'astuzia di questi pescatori, questa loro ideologia, o "poetica" (come la definisce M. Herzfeld),[40] come modo di parlare di sé, è associata ad una sorta di "umiltà" necessaria, di ritrosia necessaria a far funzionare la "magia" dell'inganno, come già ci ha illustrato Ido nella testimonianza in cui ci parlava della pesca con le mani: ... *ma sempre co delicatezza, perché la prepotenza la va mia ben gnanca lì* (*vedi* p. 161).

Il senso della vista è il senso umano che aggrega le facoltà messe in atto in questo mestiere. Esso pare essere il prototipo dell'abilità attorno al quale si aggregano altre necessarie abilità. Tra queste, era necessaria in particolare una conoscenza approfondita della meteorologia locale, una conoscenza dei movimenti delle acque in relazione alle piogge e al sole, in base ai quali le acque potevano aumentare o diminuire, e infine una capacità di riconoscere i "segni" offerti dagli animali. Gli animali che saltano fuori dall'acqua, gli animali che un giorno ci sono e il giorno dopo scompaiono, e altri loro comportamenti riconosciuti come segni, indicavano al pescatore le modalità di pesca da attuare: reti piuttosto che bertovelli, *rebàlze* piuttosto che ami e così via.

– Come girava le acque, perché a secondo de la stagión, a secondo se l'acqua era alta o bassa, noaltri staśémo là, ciapàvene l pése, se incó i é chì, i oseét, te ndaśéi là la matina, l'é cressù l'acqua na ponta de déo, o l'é calàda, i era pì, cussì era, ma noaltri saéene.

– Come féo savér?

– Dal livèl de l'acqua! Parché lori ghéa un spostamento attraverso l livèl de l'acqua, perché i catàva più da magnàr là (Ido B.).

[– Come giravano le acque, perché secondo le stagioni, secondo se l'acqua era alta o bassa, noi stavamo là, prendevamo il pesce, se oggi sono qui, gli uccellini, andavi al mattino, è cresciuta l'acqua una punta di dito, o è calata, non c'erano più, ma noi sapevamo.

– Come faceva a sapere?

– Dal livello dell'acqua! Perché loro avevano uno spostamento attraverso il livello dell'acqua, perché non trovavano più da mangiare là].

In tutto questo, è l'occhio esperto, l'occhio che si è abituato "fuori del normale", che si presenta come il cardine delle conoscenze. È l'occhio che guarda e riconosce, ma non è un occhio solo fisico, l'occhio del senso della vista. È l'occhio dell'esperienza, l'occhio della pratica, l'occhio della lunga consuetudine con l'ambiente, l'occhio degli insegnamenti tramandati di generazione in generazione, l'occhio dell'intelligenza e dell'astuzia, l'occhio del dialogo che si intrattiene col pesce per poterlo catturare, l'occhio che guarda non solo la preda, ma un insieme di elementi della palude: le foglie delle piante che si muovono, le nuvole, la presenza di determinate associazioni vegetali, i livelli dell'acqua e le loro variazioni millimetriche. È l'occhio di un "corpo sapiente".[41]

[40] Cfr. "poetica" in Gilmore, 1993.

– Ghé dei imprevisti mìa da scherzo, l livèl de acqua prima de tutto, perché l livèl de l'acqua un dì pussé alto un dì pussé basso, te sé che ghé l pése, tel vedi, te vé de matina te ciàpi gnénte, tante volte invésse, te ghé dé gnanca peso, ghé stà la diminusión de du dì, ipotesi, te véi l bartavèl pién e magari te véi gnanca dato peso.

– Ma a òcio se vedéo?

– Eh eeeeh, *l'òcio l'era bituà fora del normale*, mezzo centimetro te veéi se l'era calàda o cresùda, mezzo centimetro, *a òcio a òcio*, bastava vardàr in la riva o tacà le canne, quel l'era importante assé.... Mi me ricordo dei particolari, quande me póro pupà ghéa la scavesàda chi a l'é vegnù su, a ghéa diéśe, dódeśe chìi de anguile, *me póro nono* èl dis "ghète su le rebàlze?" èl diss "no", "vàle méter su", "uèh, com'èla che gò da métar su le rebàlze?", "vàle métar su, dimàn ghé la piena", "come ghé la piena, a ghé un sol!", "dimàn te ghé la piena, chéste chi le s'à molà, le sente za l tempo", la note l'é vegnù l temporàl, un pienón, do quintài l'à ciapà la matina, èl ghéa raśón.

(...).

– Varda chél vècio, col sol èl séa che piovéa! Èreli *spudorati?* ... e me papà quasi quasi se inrabiéa, "no, dis, te va là e te lo fé", come digo, sempre star atenti, mai mai mai finì de imparàr, quande ti te credi da èssar furbo, lu l te ciàva, questo mi m'à capità, che anca mi me paréa de savérla longa, nò nò gnente da

[41] Busoni, 1996, p. 53-56. Scrive Mila Busoni in riferimento al lavoro dei carpentieri navali: "Sembra allora che il rapporto corpo-strumenti prenda due direzioni: se prima abbiamo visto lo strumento extracorporeo diventare parte di noi, prolungamento di noi investito nelle nostre sensazioni, adesso siamo di fronte al corpo-utensile, il 'soma utile' per cui parti corporee e ciò che è loro competenza fare sono designate quali complessi operativi. Si passa dall' *utensile incorporato* al *soma utensile*, ma che ha ben altre capacità di quelle degli altri utensili, poiché è un corpo sapiente. Nell'operare 'a occhio', la vista è il tramite delle competenze derivanti dall'esperienza, e cioè capacità di giudizio estetico e normativo" (Busoni, 1996, p. 54).

far, l'é pussé furbo lu, par fin impossibile! E se te rivi capìr questo, che *lù l'é pussé furbo de ti*, spesso e volentieri tél ciàvi, ma se te pensi da èssar sempre ti quel *furbo*, l'é sempre lù chél te ciàva, sempre! Perché mi l'ò visto, da ignoranti proprio come le sàpe, che i era *quei che credéa da essar furbi e no i concludéa mai gnénte*.

(...).

– Quandé ghé l cambiamento del tempo, presempio verso magio giugno, tanto par guardàr in sabiòla a ghé de *l'àola*, magari de le volte *la* salta, "dimàn al piove!" "oh!, l'é l sol", "al pióve dimàn", *quand la salta su così, la giornada dré pióve!* Particolari che par insignificanti, no i é mìa, ghe vól tanta esperiensa e po l'é mai bastansa (Ido B.).

[– Ci sono degli imprevisti non da poco, il livello dell'acqua prima di tutto, perché il livello dell'acqua, un giorno più alto un giorno più basso, sai che c'è il pesce, lo vedi, vai lì la mattina non prendi niente, tante altre volte invece, non gli dai neanche peso, c'è stata la diminuzione di due dita d'acqua, ipotesi, avevi il bertavello pieno e magari non ci avevi neanche fatto caso.

– Ma a occhio si vede?

– Eh, eeeeeeh, l'occhio era abituato fuori del normale, ti accorgevi se era calata o cresciuta di mezzo centimetro, mezzo centimetro! a occhio a occhio, bastava guardare alla riva, o attaccato alle canne, quello era importante assai... io mi ricordo dei particolari, quando mio povero papà aveva la *scavesàda* qui è venuto su, aveva 10, 12 chili di anguille, mio povero nonno gli dice: "hai messo le *rebàlze*?", gli dice "no", "valle a mettere", "uèh, com'è che devo mettere le *rebàlze*?", "valle a mettere su, domani c'è la piena", "come c'è la piena, c'è un sole!", "domani hai la piena, queste qui (le anguille) si sono mollate, sentono già il tempo", la notte è venuto il temporale, un pienone, due quintali ne ha preso la mattina, aveva ragione (...).

– Guarda quel vecchio, con il sole lui sapeva che avrebbe piovuto! Erano spudorati? ... e mio papà quasi quasi si arrabbiava, "no, dice, vai lì e lo fai", come dico, stare sempre attenti, mai mai mai finito di imparare, quando credi di essere furbo, lui (il pesce) ti frega, questo mi è capitato, che anch'io credevo di saperla lunga, no no niente da fare, è assai più furbo lui, pare perfino impossibile! E se arrivi a capire questo, che lui è assai più furbo di te, spesso e volentieri lo freghi tu, ma se pensi di essere sempre tu quello furbo, è sempre lui che ti frega, sempre! Perché io l'ho visto, da ignoranti come le zappe, quelli che credevano di essere furbi, non concludevano mai niente (...).

– Quando c'è il cambiamento del tempo, per esempio verso maggio giugno, tanto per guardare nella sabbia del fiume, se c'è l'alborella, magari a volte salta, "domani piove", "oh, c'è il sole", "piove domani", quando salta su così la giornata seguente pioverà! Particolari che sembrano insignificanti, non lo sono mica, ci vuole tanta esperienza e poi non è mai abbastanza].

Saper mettere insieme tutte queste abilità complesse significa avere esperienza, pratica, anche se non è mai abbastanza. Avere "l'occhio maledetto" significa aver preso il *lùstar* del mestiere.

– Se pol méter ndó che ghé acqua, ma uno che méte sempre i bartavèi l sa più o mén la posisión se se pol prender più pesce qua confronto là, quando se méte do tre volte se vede se se pesca più qua confronto là, e lora se va che uno che prosegue l mestiér èl va chél ciàpa l *lùstar del mestiér*, ecco, pratica, ecco ecco (Primetto).

[– Si può mettere dove c'è l'acqua, ma uno che mette sempre i bertovelli sa più o meno la posizione se si può prendere più pesce qua confronto là, quando si mettono due tre volte si vede se si pesca più qua o là, e allora se va che uno prosegue il mestiere, prende il *lùstar* del mestiere, ecco, pratica, ecco ecco].

La pratica dell'"occhio maledetto" si basa su un assunto importante, che queste testimonianze mettono in evidenza. Per poter pescare in maniera professionale, bisogna avere delle abilità particolari, come ci spiega Ido. Bisogna saper avere pazienza, non essere precipitosi, avvicinarsi con delicatezza alla preda e senza prepotenza. Essere capaci di pescare significa essere furbi, ma non di una furbizia qualsiasi, dannosa, ma di una furbizia umile, di colui che sa mettersi sullo stesso piano della sua preda. Ido lo ha detto esplicitamente. L'uomo non è mai più furbo del pesce, anzi, quando crede di esserlo, è la volta in cui viene snobbato dal pesce stesso. Uomo e pesce, pescatore e preda, condividono dunque uguali abilità e intelligenza. La condivisione è totale. E solo riconoscendo al pesce altrettanta intelligenza e furbizia di quella degli umani si può permettersi di cominciare la pratica della pesca.

La pratica della pesca inizia quando il pescatore, riconosciute le abilità del pesce, inizia con lui una sfida, una lotta intelligente, dove entrambi hanno uguali possibilità di vittoria. Il pescatore a questo punto mette in atto la sua furbizia, cerca di ingannare il pesce, di metterlo in scacco.

Questa ideologia della pesca è chiaramente dimostrata non solo dalle parole di Ido B., ma anche dalle tecniche di pesca stesse.[42]

[42] Che armi ed insidie usate nella pesca denotassero il ragionamento del pescatore lo aveva già notato Grottanelli: "[denotando] il ragionamento del pescatore primitivo che in anticipo prevede e sconta la reazione degli animali già scaltriti di fronte alla prima insidia ma non abbastanza previdenti da evitare la seconda" (Grottanelli in Pavanello, 1992, p. 77). Sulla pe-

– Ecco *questo era l gioco*, l pése batéva qui ecco sitàva ndare ndare ndare fino qui, qui no trovava più ndar fuori perché era quasi postà questo, allora girando girando andava qui che c'era un buco così e andava dentro la nassa, *questo sarìa l'ingano*, questa sarìa la nassa, gh'era l' buco, ché l pése, girando qui dentro, *védela che chi ghé i inganni*, perché dopo l pése se datéa chi ne le arelle, rivéa chi, catéa mìa de ndar fóra (Lino S.).

[– Ecco, questo era il gioco, il pesce sbatteva qui ecco, continuava ad andare andare fino qui, qui non trovava più la possibilità di andare fuori perché era quasi attaccato a questo, allora girando girando andava qui che c'era un buco così e andava dentro la nassa, questo sarebbe l'inganno, questa sarebbe la nassa, c'era il buco, e il pesce, girando qui dentro, vede che qui ci sono gli inganni, perché poi il pesce si? (*datéa?*) qui nelle arelle, arrivava qui, non trovava più da andare fuori].

Tecniche di pesca e nomi stessi degli attrezzi sono limpidi: *inganno* si chiama l'insieme dei calti disposti per catturare il pesce, e *gioco* si chiama il percorso–labirinto che il pesce è invitato a fare, onde avviarlo alla cattura. La pesca stessa è definita dai pescatori "ingannare" il pesce, "imbrogliarlo":

– E dopo se faśéa i calti, co la cana, se taiéa la cana de misura e se faśéa le arèle, e ndó che era quei cai de acqua faśevéne in maniera de intrapolàr el pése ah.
– E quei che ghe ciàma inganni?
– Noealtri ghe diśéma i calti.
– *Par ingannar èl pése* che vaga dentro là.
– Dopo era na nassa, lu l nadaśéa ne la nassa.
– L ndaśéa dentro e la cana l'era fata così l ndaśéa dentro lì e dopo lu col nigosìn li tirava su.
– Dopo quei i vegnùi proibiti, dopo l'era anca i tramacci, l'è na rete, una rete che, dèsso me sio la faśéa, gò ancora anca lì, par ricordo, i ndaśéa drito in dìi cai de acqua, i seràva fóra co la rete, ecco, magari, ghe paréa, lì era la rosta così, che ghe fosse del pése, e dopo col remo i cominciava a piciàr, allora se ghe n'era l pése l coréa fóra l ndaśéa ne a rete.
– Dopo i ciapàva, *i se imbroiàva* ne la rete (Lino e Maria F.).

sca come "raccolta": Pavanello, 1992, p. 76; M. Catedra Tomas cita una caccia alle anatre selvatiche come una sorta di "pesca" dell'animale (comunicazione personale, riguardo alla zona dell'Albufera, in Spagna). Barozzi documenta una particolare "pesca" di uova d'uccello nelle paludi del Mincio (Barozzi, 1997, p. 39). Cfr. anche la nota sui "contadini-pescatori", al capitolo "La pesca degli uccelli: il *diluvio*" (*vedi* paragrafo 3.1.1.6).

[– E poi facevamo gli sbarramenti, con la canna, si tagliava la canna di misura e si facevano le arelle, e dove c'erano quei rami d'acqua facevamo in maniera di intrappolare il pesce ah.
– E quelli li chiamano inganni?
– Noi li chiamiamo *calti*.
– Per ingannare il pesce, che vada dentro là.
– Poi c'era una nassa, lui andava nella nassa.
– Andava dentro e la canna era fatta così, andava dentro lì e poi lui (il pescatore) con il guadino lo tirava su.
– Poi quegli sbarramenti sono stati proibiti, poi c'erano anche i tramagli, è una rete una rete che mio zio la faceva, ne ho ancora lì, per ricordo, andavano dritto nei rami d'acqua, chiudevano fuori con la rete, ecco, magari gli pareva, lì c'era la rosta così, che ci fosse del pesce, e poi col remo cominciavano a sguazzare, allora se c'era il pesce correva fuori e andava nella rete.
– Poi li prendevano, si imbrogliavano nella rete].

Ciò che voglio mettere in luce qui, è la trasposizione della "poetica" dell'ingegno e dell'astuzia, da sé, dal corpo del pescatore, allo strumento. Si realizza così un fare ma anche un denominare, l'estensione del proprio corpo dentro l'acqua attraverso la sovrapposizione dell'ideologia dell'ingegno alle forme dell'attrezzo per la pesca. Questa tecnica "visualizza" una parte di sé estremamente importante per il pescatore: le capacità della propria mente, il sé in quanto persona che pensa e corpo che agisce in questa lotta–caccia–battaglia–sfida contro la preda, ugualmente cacciatrice attraverso la stessa furbizia del pescatore.

Il pescatore e le sue tecniche di pesca rappresentano un mondo dove si verifica una lotta, dove il pescatore, uomo dentro il fiume, attiva tutto il suo ingegno nella lotta contro il pesce; nella più assoluta individualità e solitudine il pescatore esalta al massimo le sue abilità e le sue conoscenze. E in questo contesto il suo armamentario di pesca è *la visualizzazione di sé* dentro il fiume, rappresentata concretamente dentro all'acqua, costruita come un corpo dentro il suo luogo per eccellenza: il fiume. Una rappresentazione concreta della propria mente, del proprio ingegno, attraverso gli strumenti, le denominazioni, le azioni tecniche.

Ingannare, utilizzare l'intelligenza come forza: è questa l'ideologia dei furbi, dei *dritti*, come è stata messa in evidenza molto chiaramente da autorevoli studiosi delle classi dei marginali storici.[43] Gruppi che,

[43] Importanti bibliografie che rimandano, tra gli altri, a Geremek, Camporesi, Bloch, Marx, Sahlins, Service, sono nel lavoro di Sanga, 1990, che raccoglie una importante riflessione antropologica su questi temi.

nel passaggio dall'età medievale a quella moderna non vivevano del lavoro della terra, ma si dedicavano a svariate attività: commercio, traffici, fiere, servizi di vario tipo come la costruzione delle corde, delle scope, la riparazione di pentole e oggetti vari, la costruzione di sedie, la produzione del carbone ecc.[44] Non avendo proprietà terriera su cui contare, né bottega artigiana, queste popolazioni vivono "arrangiandosi" e utilizzando come mezzo di lavoro l'unica proprietà che rimaneva loro: la loro stessa furbizia, la fantasia, l'inventiva, la capacità di imbonire, fino a imbrogliare, e soprattutto l'uso dell'intelligenza. Il pescatore, uomo di fiume presente in questo paesaggio fino dall'epoca più antica, è una di queste figure. Nelle parole del pescatore di questa palude, nell'utilizzazione dei suoi attrezzi, nella loro denominazione e nella rappresentazione che ne fa, egli ci mostra come sia stata applicata questa ideologia del "furbesco" alle risorse della natura, e come questa ideologia sia stata adattata alla sua attività, in una totalizzazione di questa "visione del mondo" applicata a sé, al lavoro, alle risorse dell'acqua e del cielo.

In quanto figura prototipica, questa ideologia del "gioco e dell'inganno", dell'*òcio maledetto,* è evidenziata in maniera particolare nella figura del pescatore, mentre vedremo con *carezànti* e *canaróì* che essa è molto più smorzata.

La poetica dell'"occhio maledetto" è quindi una poetica dell'inganno. Forse per questo l'occhio è maledetto?

C'è una particolare applicazione dei "giochi" per la pesca, praticata dai pescatori professionisti in valle, e definita la *scavesàda* in cui la complessa struttura di pesca non è altro che la moltiplicazione dello stesso principio del *calto*, dell'"inganno", ripetuto molte volte, invertendolo e alternandolo ogni volta.[45]

[44] Sanga, 1992; Denti, Pianta, 1976; De Luca, 1994.

[45] Il *calto* è così descritto da Chiappa, che si riferisce alle valli del Tartaro: "Esso consisteva... in uno sbarramento formato da due recinti di un paio di metri di circonferenza, l'uno detto "orticello" e l'altro appunto "*calto*", che si aprivano in due bocche dai bordi introversi, poste frontalmente in maniera che tra l'una e l'altra intercorresse un corridoio di pochi centimetri. Tale corridoio inoltre era diviso a metà da due ali laterali, sempre fatte con arelle ma di altezza inferiore rispetto a quelle già considerate, che si estendevano fino alle rive del corso d'acqua in maniera da bloccare il passaggio anche alle prede piccole. Il pesce che risaliva o discendeva la corrente trovava questo sbarramento ed insinuandosi negli stretti corridoi sopraccennati finiva in uno dei due recinti senza riuscire più a recuperare l'uscita. Dopo vani tentativi andava ad infilarsi in una nassa o in un bertovello posti alla conclusione dell'artificio" (Chiappa, 1998, p. 22). Il principio del *calto* è lo stesso di tutti gli "inganni" o "giochi" utilizzati per pescare, e della *scavesàda* stessa. L'"orticello" e il *calto* citati da Chiappa sono stati definiti da Ido B. come *ortesèl, montadína, calada* considerati tutti tipi di calti.

I due disegni eseguiti per me da Ido B. e da Lino F. illustrano la composizione di questa tecnica ingegnosa di pesca, tecnica che corrisponde a quella del "lavoriero", già descritta per le Valli di Comacchio[46] (*vedi* figure 10).

Ido, tra tutte le tecniche di pesca che come pescatore professionale praticava, mi ha parlato in particolare di questa forma di pesca, "la *scavesàda*".[47]

– Ma l'anguila grossa la ciapàvene quande faśevéne certi lavori, che i era lavori da bestie, che era ciamàda la *scavesàda*, e sala parché?

– No.

– Quande capita che uno fa dei sfòrsi grossi, chél ciàpa *quel dolor grosso lì de traverso, l'é ciamàda la scavesàda*, l'era ciamàda scavesàda quela là in conseguensa che tuti i anni quand te faśéi quel lavoro lì, la te rompéva la schéna (Ido B.).

[– Ma l'anguilla grossa la prendevamo quando facevamo certi lavori, che erano lavori da bestie, era chiamata la *scavesàda*, e sa perché?

– No.

– Quando capita che uno fa degli sforzi grossi, che prende quel dolore grosso lì di traverso, è chiamata la *scavesàda*, era chiamata *scavesàda* quella là di conseguenza che tutti gli anni quando facevi quel lavoro lì, ti rompeva la schiena].

La *scavesàda* è quindi una tecnica di pesca ma anche il nome di una malattia che deriva in conseguenza dello sforzo fisico notevole che la costruzione di questa attrezzatura richiedeva.[48]

[46] Cazzola riporta una accurata descrizione di questa tecnica e un disegno dell'evoluzione del lavoriero, secondo la descrizione di A. Bellini del 1899 (Cazzola, 1979, p. 196). "Il lavoriero è costituito da una successione di sbarramenti che si uniscono ad angolo acuto, costruiti con pali e *grisiòle*, cioè graticci di canna palustre dura legati insieme con *pavèra* (bot. *Tipha*), un'erba palustre secca molto resistente. Struttura e disposizione degli sbarramenti sono studiati in modo da favorire la spontanea selezione e separazione della massa imponente di pesce che affluisce ai luoghi di richiamo in base alla specie" (Cazzola, 1979, p. 196).

[47] La struttura labirintica di questa tecnica di pesca, costituita essenzialmente da recinti a forma di "V" è paragonabile alla tecnica del *corraling*, tecnica di domesticazione dei branchi di animali che consisteva nell'inserire in recinti appunto a forma di "V" il branco di animali (Cfr. Barrau, 1978, p. 59).

[48] *Scavesàda*, participio passato del verbo *scavesar*, spezzare.

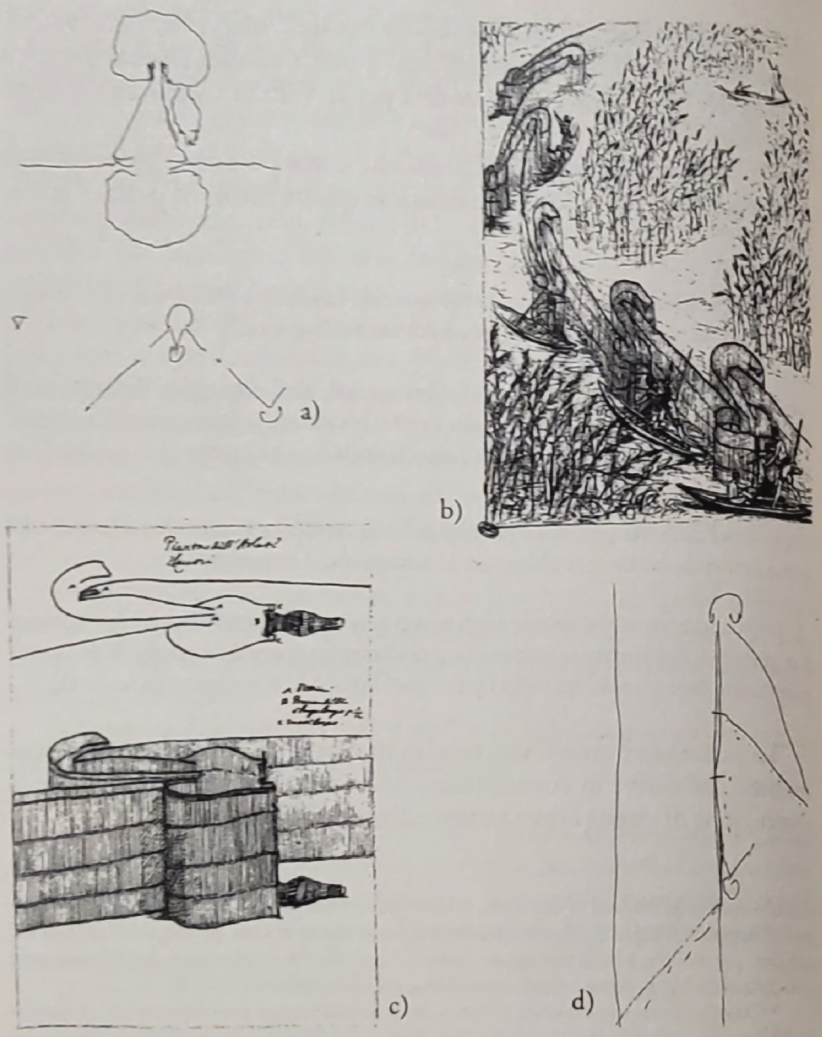


Figura 10. Disegni prospettici del *lavoriero*, o *arellata*. In alto a sinistra (10a) disegno del mio interlocutore Lino F., che mostra dall'alto la realizzazione dei *calti* (sbarramenti e trappole per i pesci). In basso a destra (10d) e in un particolare del quadro precedente, disegno del mio interlocutore Ido B., che mostra la tecnica della *scavesàda*. Le altre due illustrazioni (10b e 10c) mostrano lo stesso tipo di tecnica, riferita alle valle del Po (da L.F. Marsigli, Ms 139 II Bibl. Univ. Bologna, Agri Bononiensis Palustri Historia, riportato in F. Cazzola e A. Olivieri (a cura di), 1990, p. 344).

Ido B. esplicita qui uno stretto legame tra il corpo ed una tecnica di pesca. È l'evidente stretto legame di luoghi e corpi che emerge, un'altra importante chiave di lettura della ricerca svolta.

La *scavesàda* costituisce senz'altro una ingegnosa tecnica di pesca, documentata a partire dal medioevo in molti posti in Italia; la ritroviamo oggi ricordata da uno degli ultimi uomini di fiume che l'abbiano praticata nonostante fosse in molti luoghi vietata.[49] Questa tecnica richiede una conoscenza veramente ingegnosa per l'articolazione e la complessità del meccanismo. Ido B. non manca di sottolinearcelo:

– Però te digo, varda, mi me dimando come podéima vér fato certe robe, che se dès te vedésse mi digo che te va a *premio Nobel*... par l'ingegno (Ido B.).

[– Però ti dico, guarda, io mi domando come possiamo aver fatto certe cose, che adesso se ti vedessero, io dico che andresti al premio Nobel... per l'ingegno].

Bisogna ricordare infatti che questo lavoro veniva svolto da una sola persona e veniva realizzato stando per tutto il tempo della costruzione, sulla barca. È su questo elemento che Ido B. insiste molto:

– Questa scavesàda, quante volte l'anno la féssi?
– Eh ben l'era anca massa una, par carità, perché l'era quela che te impegnava pi de tut, perché dopo far èl calto l'é na stupidada, do, quattro, sie, sette arèle, ma l'era tuti tochetìni longhi da chi a lì, in le fòsse, in la val, po ièra basse, po te lavoravi quattro cane al posto de do cane an legno, e po te ghéi un metro e mezzo de altezza in mén, un zógo da putini chél lì.
– E quanto tempo se ghe impiega prepararla?
– Eh, far la scavesàda a te ghe voléa un meséttо, perché dopo, a parte che ghé da piantarla, pararìe impossibile che na persona solo la podésse, anca lì propri vera, *bóni da ndàr in barca*.
– Ah perché lo féa stando in barca sto lavoro!
– Siìì.

[49] Valentini riporta un'emanazione del capitano di Verona, del 9 settembre 1729, in cui si proibì l'uso delle arellate (Valentini, 1984, p. 138), che causavano rallentamenti del corso delle acque, ostruzione delle erbe nei fossati e quindi innalzamento del letto dei fiumi, che, se favorivano le attività del pescatore e la vita della valle, erano sempre contestati a causa dell'emungimento d'acqua dei fiumi e delle conseguenti situazioni di impaludamento che accentuavano. La proibizione delle arellate rientra nel contesto dei conflitti susseguitisi per secoli, riguardanti i diritti sulle acque del Tartaro e sui modi d'uso (cfr. paragrafo 2.1).

– Col martèl, co còssa?

– Te buttavi in acqua distese, le arelle fatte, te le preparavi, perché te vêi la linea co i pali e le pèrteghe ndó te ghéi da pogiarle perché se nò, le staśéa mìa in pié par lore vera, e pó, quand te vedéi che le era piombade giuste, che noaltri ciamàve piombade, te ciapàvi, te metevi la barca de traverso, co du colpi l'era bèla drita in pé.

– Do colpi?

– Du colpi, bisognava èsser svelti, svelti assé e coi pié su la barca *bon da star in barca*, e dopo te te la tiravi sóto pianìn pianìn col remo e co n'altro pal, te te iùtavi, quand che l'era dritta allora te tacàvi mandarla śó, él terén l'era abastanza, come ghe ò dito prima, adato, che te podéi mandarla śó, e fin che te s'eri bón có le man, te la mandavi śó co le man, e dopo te tolévi un tòco de tavola, de asse e te batévi.

– Sóra le arèlle?

– Sì, fin che te la tiràvi a livèl e l livèl al gh'era sempre perché mèio de l'acqua che fa livèl no ghe né altro, allora toléne l livèl, da l'acqua al pal, là ghe metéene na pèrtega dritta: chì bisogna che la riva, e dopo te lavori a fermarla tutto a stròppe, a vimini, che le sarìe chéle stròppe lì de salice che le sarìa come le corde (Ido B.).

[– Questa *scavesàda* quante volte all'anno la facevate?

– Eh ben, era anche troppo una, per carità, perché era quella che ti impegnava più di tutto, perché poi fare il *calto* era una stupidaggine, due, quattro, sei, sette arelle, ma erano tutti pezzettini lunghi da qui a lì, nei fossi, nella valle poi erano basse, poi si intrecciavano quattro canne anziché due canne e un legno, e poi avevi un metro e mezzo di altezza in meno, un gioco da bambini (il *calto*).

– E quanto tempo ci si impiegava a prepararla?

– Eh, per fare la *scavesàda* ci voleva un mesetto, perché poi, a parte il fatto che bisognava piantarla, sembrerebbe impossibile che una persona sola potesse, anche lì proprio vero: capaci di andare in barca.

– Ah, perché lo faceva stando in barca questo lavoro?

– Siii.

– Con il martello, con cosa?

– Le buttavi in acqua distese, le arelle preparate, e preparavi, perché avevi la linea con i pali e le pertiche per poterle appoggiare, altrimenti non stavano mica in piedi da sole, e poi, quando vedevi che erano allineate giuste, che noi gli dicevamo *piombade*, prendevi e mettevi la barca di traverso, con due colpi era bell'e dritta.

– Due colpi?

– Due colpi, bisognava essere svelti, svelti assai, e con i piedi sulla barca, capaci di stare in barca, e poi te la tiravi sotto pianino pianino col remo e con un altro palo, ti aiutavi, quando era dritta allora cominciavi a mandarla giù, il terreno era abbastanza, come le ho detto prima, adatto, che potevi mandarla giù, e finché potevi con le mani la mandavi giù con le mani, poi prendevi una tavola, un'asse, e battevi.

– Sopra le arelle.

– Sì, finché le tiravi a livello, e il livello c'era sempre, perché meglio dell'acqua per fare livello non c'è, allora prendevamo la misura del livello, dall'acqua al palo, là mettevamo una pertica dritta: qui deve arrivare, e poi lavori per fissarla tutta con i legacci di vimini, quei virgulti lì di salice, che sono come le corde].

È questo il lavoro che ha costituito la prova di iniziazione alla pesca per Ido B. (*vedi* p. 150-151).

La *scavesàda* è costituita essenzialmente da un insieme di *calti*, cioè di sbarramenti, combinati in successione ed in disposizione alternata, in modo da far seguire uno all'altro degli strumenti che "invitano" il pesce ad incanalarsi in certe direzioni (gli *inviti*), ad altri che lo "ingannano" e non gli permettono più di scappare dalla rete (gli *inganni*).

– La tecnica consistéa in te l sbaramento del fiume, te te tacàvi da un lato, sinistro o destro secondo, da ciapàr, te te metevi in la curva, in modo che l'acqua la girava e la te imbocava giusto, ma te lassàva fòra na parte de quel che era l corso d'acqua, no in la grossa corente, perché se no te eri mìa bon de tegnérla, perché qualche anno èl ne à cavà su tuto, l'é riésso, l'à mìa roto le corde d'aciaio, a l'à cava l salice, ma dii salici, no piantelìne, dei salici così.

– E dopo metéssi le arele anche?

– Sì! seràvimo tuto perché, quele alte, ndó gh'era la linea dei du calti, perché te faśéi *calada* e *rebatùda*, la calada l'é quela quande che le anguile le vegnéa śó e le ndaśéa drento, ma co la grossa acqua che le vegnéa, che te le ciapàvi alora, a ghe n'éma fato *una contra*, no mi, l'a inventada sempre chéi vèci là, che quela contra, specialmente col tirante groso d'acqua, la pescava pussé che quela là, perché quela là era sogèta sporcarse perché ghe ndaśéva erba e acqua e tuto, de forsa, de prepotensa, invésse questa, che la guardava in śó, la restava néta, alora là le anguile le passava mìa pi ben libere come che le dovéa passàr, le tornava ndré! l'era *la cosideta rebatùda*, lì metevéne tuti nassóni, in stropa, in vimini, e quela l'é la scavesàda, *scavesàda e rebatuda!* perchè l'era ciamada la cosideta *rebatuda* perchè le tornava indré, le *rebatéa*, perché le ndaśéa fin lì, dopo lì l'era un po' ostrusión, te sèri lì che lavoravi par tirar via l'erba continuamente, desturbade, la córe mìa come la corsa che la ghéa pusse indré, alora.

– Le tornéa.

– E là le ghe restava! ah l'era studià ben! ah l'era studia da artisti!!

– Quante persone ghe voéo far sto ...?

– No, uno se lo faśéa quel lavoro lì.

– Ah uno!

– Sii!, te cominciavi in agosto catarte la pavéra, d'inverno te te faśéi, a novembre te te catavi le stròpe a far le nasse, *nasse nassóni* e *vivèri*, d'inverno te ndaśéi farte la cana, te ndaśéi cèrnete la cana sui córi, perché quela da córo l'era quela ciòssa, mìa quela velarina ndó l'era l'acqua quasi permanente, quela ndó l'era tera suta.

– Ciòssa?

– *Forte, molto forte*, perché l'era *na cana piena, dura* e par noealtri ghe voéa chela cana lì *ciòssa*, te te catavi i *batéchi* perché lì te lavoravi do cane un legno, longhi quattro metri, chi gh'era i batéchi, i batéchi di salice, vorìa dir stròpe, ma le era grosse così!, che séndo boschine fise vegnìa fòra dei batechi driti che i paréa tornidi, i era na meraviglia perché te ghéi tuto te ghéi... quande che penso dès l'é de quei salici che i é rissi par che i sie ndati dala paruchiera! proprio perché lori i era piantadi fisi, l'acqua oto mesi l'anno e lori i continuava ndar su, driti, bei, te faśéi de quei lavori che i era meravigliosi, ma i era duri, i te spacava la schéna, dopo l'inverno bisognava co la pavéra far i *paverói*, te faśéi un ròdolo de pavéra grosso così, longo da chi a là, ala primavera te faśéi le arele, co pavéra, cana e batechi: do cane n legno, do cane n legno, do cane n legno, do cane n legno.

– Perchè le vegnéa pi forti?

– Eh! scherséma?

– E ligàde co la pavéra.

– Intreciade, ah l'era de quei lavori!

– Come na treccia?

– No no no no, te le infilavi drento e dopo te cioléi la parte pi sotile de la pavéra e te giravi atorno, dopo te rivàvi tanto così prima de finirla, allora te zontàvi co n'altra, fin che te ghéi la misura da far (Ido B.).

[– La tecnica consisteva nello sbarramento del fiume, ti attaccavi da un lato, sinistro o destro, dipende, per prendere, ti mettevi in una curva, in modo che l'acqua girava e imboccava giusto, ma lasciavi fuori una parte del corso d'acqua, non (ti mettevi) nella corrente dell'acqua, altrimenti non eri mica capace di tenerla, perché qualche volta (il fiume) ci ha levato via tutto, ci è riuscito, non ha rotto le corde d'acciaio, ma ha levato il salice, dei salici, non piantine così, ma dei salici così.

– E poi mettevate anche le arelle?

– Sì, chiudevamo tutto perché quelle alte, dove c'era la linea dei due calti, perché facevi la *calàda* e *rebatùda*, la "calata" è quella per le anguille che scendevano e andavano dentro, ma per quando veniva la piena, che allora prendevi, ne abbiamo fatta una contraria, non io, l'hanno inventata sempre quei vecchi là, che quella contraria, specialmente quando l'acqua tirava tanto, pescava assai più dell'altra, perché l'altra era soggetta a sporcarsi, ci andava erba acqua e tutto, di forza, di prepotenza, invece questa, che guardava in giù, restava pulita, allora là le anguille non passavano libere e tornavano indietro! Era la cosidetta

"ribattuta", lì mettevamo le nasse grandi, fatte con i virgulti di vimini e quella è la *scavesàda, scavesàda e rebatúda*! Era chiamata la cosiddetta *rebatúda* perché tornava indietro, "ribatteva", perché andavano (le anguille) fino a lì, lì c'era ostruzione, eri lì che lavoravi per tirare via l'erba continuamente, disturbate, non corrono con la velocità che avevano prima, allora.

– Tornavano indietro.

– E ci restavano! Ah era studiata bene! Ah era studiata da artisti!

– Quante persone ci volevano per fare questo?....

– No, uno se lo faceva quel lavoro lì.

– Aah uno!

– Sii, cominciavi in agosto a trovarti la *pavéra*, in inverno ti facevi... a novembre ti cercavi i legacci per farti nasse, nassi grandi e *vivèri*, in inverno andavi a raccoglierti la canna, andavi a sceglierti la canna sui *córi*, perché quella da *córo* era quella forte, mica quella leggerina che c'era dove c'era l'acqua permanente, (ma) quella dove c'era terra asciutta.

– *Ciòssa?*

– Forte, molto forte, perché era una canna piena, dura e per noi ci voleva quella canna lì forte, poi ti trovavi i bastoni, perché lì intrecciavi due canne e un legno, lunghi quattro metri, qui c'erano legni, legni di salice, cioè virgulti, ma grossi così! Perché essendoci boschetti fitti crescevano dei bastoni dritti che parevano torniti, era una meraviglia, perché avevi tutto quello che volevi... se penso, adesso ci sono dei salici che sono ricci che sembrano andati dalla parrucchiera! Proprio perché erano piantati fitti, con l'acqua per otto mesi all'anno, loro continuavano a salire, dritti belli, facevi dei lavori meravigliosi, ma erano duri, ti spaccavi la schiena, poi d'inverno bisognava fare con la *pavéra* i *paverói*, facevi un rotolo di *pavéra* grosso così, lungo da qui a lì, in primavera facevi le arelle con *pavéra*, canna e legni: due canne e un legno, due canne e un legno, due canne e un legno, due canne e un legno.

– Perché venivano più forti?

– Eh, scherziamo?

– E legate con la *pavéra?*

– Intrecciate, ah, erano di quei lavori!

– Come una treccia?

– No no no no, le infilavi dentro, poi prendevi la parte più sottile della *pavéra* e giravi attorno, poi tanto così prima di finirla allora aggiungevi un'altra, finché arrivavi della misura giusta].

3.1.1.6 La "pesca" degli uccelli: il diluvio

– *In che modo pescavano?*

– I véa i bartavèi, i bilancióni.

– Come éi fatti?
– A l'è una rete larga come l canale e viene tirata su co la carucola e sotto c'è un buco, l pése tira su e va dentro là.
– Ma c'erano anche nella val di San Piero?
– Eh mamma mia, che l lì Romano ghe ne véa due, tre, *andava anca prendere i storli co le reti*.

[– In che modo pescavano?
– Avevano i bertovelli, i bilancioni.
– Come sono fatti?
– Ah è una rete larga come il canale e viene tirata su con la carrucola e sotto c'è un buco, il pesce tira su e va dentro là.
– Ma c'erano anche nelle valli di San Pietro?
– Eh mamma mia, è lì che Romano ne aveva due, tre, andava anche a prendere gli storni con le reti].

Gli uomini della valle hanno associato la pesca alla caccia in una maniera particolare: attraverso le reti. Anche linguisticamente viene espressa questa associazione. Si "pescava con le reti", e con le reti si "cacciava". La rete "pesca", dice la testimonianza seguente.

– Ghe vola dée atresadùre da ndar a altéssa, alti, *la rete la pesca de sóra* ah (Remo Z.).

[– Ci volevano delle attrezzature per andare in altezza, alti, la rete pesca sopra (in alto) ah].

La caccia agli storni, di cui in valle si parla ampiamente, e che meriterebbe una ricerca a sé, è qui una forma di pesca.

Denominata localmente *diluvio*, è la proiezione nello spazio aereo della tecnica di pesca con le reti, i "giochi", l'"inganno", confermando una unità di espressioni di questo mondo del fiume che il pescatore rappresenta.

– Sì pescatore, e in più la notte, con le reti grandi che *si chiama diluvio* si chiamava, *si cacciava con tre reti che hanno un'apertura di 25 metri e una coda lunga che è fatta come un bartavello*, ha presente il bartavello, no? (Gianni S.).

[– Sì pescatore e in più la notte, con le reti grandi che si chiamano *diluvio* si chiamavano, si cacciava con tre reti che hanno un'apertura di 25 metri e una coda lunga che è fatta come un bertovello, ha presente il bertovello, no?].

Per effettuare la caccia agli storni si è proiettato nello spazio aereo lo spazio acquatico, e si concepisce la caccia esattamente come una pesca. Il *diluvio* stesso è fatto come un bertovello.[50]

Il cielo viene concepito come spazio acquatico. Inversamente, anche il pesce si può trovare sulla terra; sulle piante, come ha detto un altro interlocutore.[51] La proiezione è totale, la palude si presenta come un "tutto unico", una totalità. Pescare e cacciare. Pesca e caccia non possono essere disgiunti, per questi uomini:[52]

– *Oltre a far i pescadori chéi lì era anca storlàri, perché no l'é che i vésse bu sol la pesca*, perché in inverno de pése se prendéa poco, èl pesce l'é fermo, ma i ghéa *che i ndaśéa a storli, quasi tuti i pescadori*, perché i diśéa "*beh mi g'ò la val, g'ho la pesca là, mi anca socio de storli*", i caciatori de storli i podéa ndàr a caciàr in tuta la val, gh'era mìa l pescadór, podéa mìa impóner de dir "no là mi gò la pesca, gnénte storli", no, perché la cacia dei storli l'era ancora del padrón, lù l ghéa sol la pesca.
– Bisognéa domandàrghe al parón pa ndar caccia de storli?
– No l padrón l'era contento ... (Arduino M.).

[– Oltre a fare i pescatori quelli lì erano anche *storlàri*, perché non è che avessero avuto solo la pesca, perché in inverno di pesce se ne prendeva poco, il pesce era fermo, ma avevano che andavano a storni, quasi tutti i pescatori, perché dicevamo: "beh, io ho la valle, ho la pesca là, io anche socio di *storlari*", i cacciatori di storni potevano andare a cacciare in tutta la valle, non c'era il pescatore, non poteva mica imporre di dire "no, là io ho la pesca allora niente

[50] A tale proposito anche Tassoni documenta che il cosiddetto "diluvio" assomigliava al bertovello (Tassoni, 1985, p. 223).

[51] Un altro interessante caso di commistione di tecniche tra mondi terrestri e mondi acquatici, è rappresentato dai "contadini–pescatori" dell'Alto-Garda, documentati da Vedovelli, che "lavoravano" le rive del lago di Garda con attrezzature e tecniche tipiche del lavoro della terra, per preparare la pesca delle alborelle: "Stabiliti i territori di pesca, si comincia a *laoràr* le Rive, per renderle appetibili alle alborelle in cerca di ghiaia pulitissima per la riproduzione (...). Addirittura, un tempo i contadini che disponevano di una mula e di un aratro aravano letteralmente il fondo, rinnovando completamente il greto di ghiaia" (Vedovelli, 1993, p. 25). Riguardo alla situazione sociale di questa comunità, Vedovelli propone una lettura interessante: "I pescatori e i contadini di Gargnano non costituivano due gruppi separati e non era raro che nella stessa famiglia vi fossero figli che vivevano con la pesca e figli che lavoravano i campi, per abbandonarli temporaneamente in occasione della frega delle *àole*" (Vedovelli, 1993, p. 72). Una proposta di "sfumatura" tra le tecniche di caccia e le tecniche di raccolta è in Jamin, 1979.

[52] "Il pesce era anche sulle teste delle piante" ha detto un interlocutore (*vedi* p. 162). Le trasposizioni sono sempre possibili.

storni", no perché la caccia dei storni era anche del padrone, lui (il pescatore) aveva solo la pesca.

– Bisognava chiedere al padrone per andare a caccia di storni?

– No il padrone era contento].

– Praticamente mi végno da na generasión come mi anca altre otto, diése famiglie che vivevano qui, l'era *il tuo lavoro, caccia e pesca* (Ido B.).

[– Praticamente io vengo da una generazione, e come me anche altre otto, dieci famiglie che vivevano qua, era il tuo lavoro, caccia e pesca].

E pescare e cacciare assumono qui la stessa forma tecnica. Per questo, forse, questa caccia–pesca è stata chiamata *diluvio*: un portare l'acqua là dove non c'è, ma si concepisce che ci sia. "Diluvio", acqua, scompagine di acque, come è un momento di turbolenza la caccia. Questa caccia è una pesca, e l'uomo porta il *diluvio* in cielo, rendendolo un mare.

Questa forma di caccia è considerata dalla gente una invenzione del luogo, degli antenati pescatori del luogo, che un secolo fa avrebbero "scoperto" questa tecnica.

– ... Noealtri faśevéne anche na cacia particolare co le reti che ghi n'ò tante lì, da cacciar do volte Villimpenta! (ride).

– Prima dei so vèci, allora, non facevano questo tipo di caccia?

– Noo, no no, *l'é stàda un po' inventada qui proprio, l'é stada inventata, parlema verso l'850-860, dal nono de me nono*, così, perché era lavoro di gruppo ah.

– Voaltri quanti erési?

– Noealtri sémo ndadi in diéśe dódeśe, ma l'ideale sarìe otto (Ido B.).

[– Noi facevamo anche una caccia particolare con le reti che ne ho tante lì, da cacciare due volte Villimpenta! (ride).

– Prima i suoi vecchi, allora, non facevano questo tipo di caccia?

– Noo, no no, è stata un po'inventata qui proprio, è stata inventata, parliamo verso il 1850, 1860, dal nonno di mio nonno, così, perché era lavoro di gruppo ah.

– Voi quanti eravate?

– Noi ci siamo andati in dieci dodici, ma l'ideale sarebbe otto].

Tecnicamente il *diluvio* si costruisce tendendo delle reti molto grandi che nel punto di congiunzione hanno una "coda", una specie di sacco, di prolungamento per imprigionare gli uccelli. Si cacciavano solo gli

storni, in questo modo, data la loro caratteristica di volare, assai numerosi, a stormi compatti, e di preferire come habitat le valli paludose. Erano cacciati al momento del passo, da agosto a metà novembre, e in misura minore in febbraio, al ritorno. I pescatori formavano compagnie di 8-10 persone e cacciavano nelle notti senza luna, anche per varie notti di seguito (un interlocutore ha raccontato di 21 notti consecutive). Si cacciavano migliaia di storni che venivano rivenduti ai possessori di tiri al volo, che facevano grande richiesta di questi uccelli. Si rivendevano a questi mercanti gli storni vivi, e al mercato quelli morti. Si usavano anche nella cucina familiare.

A Villimpenta si ricordano due compagnie di *storlàri*, che poi sono confluite in una sola, quando la richiesta di animali vivi per il tiro al volo è venuta meno. Questi *storlàri* cacciavano sia in queste valli che in valli di tutta Italia: nell'agro romano, in Toscana, in Veneto, in Puglia.

3.1.1.7 Fare per ricordare

È un ampio sapere quello che i pescatori hanno sviluppato dentro i fiumi. Un sapere "professionale", riservato a questa categoria di persone, e che, come vedremo parlando delle altre figure presenti nella palude, non è condiviso da tutti.

Una tale "specificità" è dunque quella che maggiormente ha risentito i contraccolpi dell'avvento della bonifica "totale". Ido B. esprime continuamente il suo giudizio su questo mutamento, le sue testimonianze sono sempre complesse e analizzabili a vari livelli. È comunque l'aver vissuto in maniera "totale", con completa identificazione la palude, che ingenera nel pescatore il giudizio più negativo possibile sulla bonifica. Ido B. parla di "distruzione", di perdita della bellezza, di perdita di un patrimonio:

– Comunque adèss mi *'ndar lì l'é na deluśión*, ghé *tutto de rovinà*, i parla del Busatèl, ma 'l Busatèl l'era na meraviglia, una cosa spettacolosa da vedersi, in qualsiasi momento, *adesso l'é la disperasión*.

– Quàea éo alora la diferénsa, perché mi no riésse a imaginàr.

– Le acque, le acque, lori quande che i à fat la bonifica *i à rovinà tutte le val de San Piero e anche quele de Gazzo, tutte tutte tutte*, par dopo po adès, i capìsse de vér sbaglià, ma i savéa da prima, lì se tratava sol che ghe fusse interessi sotto, grossi, lì i à tolto un qualcosa che... sì i à bonificà un po' de campi de tera,

ma *un bacino naturale come quel lì*, come che era de acqua, che'l tegnéa se sa mia quanta acqua, par dopo irigàr tere, che veramente la ghe voléa, che dès le se càta a condisión che quande ghéma dée istà calde come 'st'anno, da dovér dacquàr el racolto e no i g'a mia l'acqua! cos'ai fato?, gnént, *i à rovinà la natura, che l'era na roba da védar, penso che sia indescrivibile.*

– Chi non ha visto fa fatica ad immaginare.

– No, èl pol mìa, èl pol mìa perché guarda, quande che ndaśéne intorno l'argine, *stando su l'argine, spesso e volentieri, due tre volte l'anno te te lavavi le man stando lì.*

– Tanta più acqua allora.

– *Éééé un spéi d'acqua quel lì che l' era*, la primavera pó, quande che la metévi, che la maggior parte de la primavera te ghe metévi l'acqua perché vegnésse su mèi la caréza e la cana, era tut un… tute le erbe selvatiche e questo e quelaltro, ma de le erbe selvatiche co l'acqua énta ghe n'era pochisime, che resistéa, perché co l'acqua énta la vegetasión de la cana e la caréza l'era tale che, l'é erba di vale quéa, quéa la prevaléa su tut la prevaléa, sol ghé lungo gli argini, lungo le sponde, quele parte alte dove che l'acqua la ghe rivava mia alora là te vedéi tante altre erbe, tanti bei fiori… e dopo el pesce e la selvagina che l'era lì!

– Tanta?

– Tanta, l'é indescrivibile (Ido B.).

[– Comunque adesso, andare lì è una delusione, è tutto rovinato, parlano del Busatello, ma il Busatello era una meraviglia, una cosa spettacolare da vedersi, in qualsiasi momento, adesso è una disperazione.

– Qual è la differenza, perché io non riesco ad immaginare.

– Le acque, le acque, loro quando hanno fatto al bonifica hanno rovinato tutte le valli di San Pietro e anche quelle di Gazzo, tutte tutte tutte, per poi, adesso capiscono di aver sbagliato, ma lo sapevano da prima, lì c'erano degli interessi sotto, grossi, lì hanno tolto qualcosa che… sì hanno bonificato un po' di campi di terra, ma un bacino naturale come quello lì, di acqua, che tratteneva non si sa mica quanta acqua, per poi irrigare terre che, veramente ci sarebbe voluta (adesso), perché quando abbiamo delle estati calde come quest'anno, che bisogna irrigare il raccolto, e non hanno più l'acqua! Cosa hanno fatto? Niente, hanno rovinato la natura, era da vedere, penso che sia indescrivibile.

– Chi non ha visto fa fatica ad immaginare.

– No, non può mica, non può mica perché guarda, quando andavo intorno all'argine, quando mettevi (l'acqua), che la maggior parte gli mettevi l'acqua perché crescesse meglio la carice e la canna, era tutto un... tutte erbe selvatiche e questo e quello, ma erbe selvatiche con l'acqua dentro ce n'erano pochissime, che resistevano, perché con l'acqua dentro la vegetazione della canna e della carice era tale che è erba di valle quella, quella prevaleva su tutto prevaleva, solo lungo gli argini, lungo le sponde, quelle parti alte dove l'acqua non ci arriva mi-

ca allora vedevi tante altre erbe, tanti bei fiori... e dopo il pesce e la selvaggina che c'erano!

– Tanta?

– Tanta, è indescrivibile].

La testimonianza di Ido B. sfocia nella commozione. Io resto senza parole, condividendo la perdita di quello che anch'io considero un patrimonio.

La presenza del pescatore come figura sociale nella palude, sparisce con la perdita delle acque, alla domanda se avessero continuato a fare i pescatori dopo l'avvento della bonifica, Ido B. come anche altri pescatori, mi risponderà che "non c'erano più le acque". Una completa identificazione con l'acqua che con la bonifica porta alla completa sparizione di una figura sociale. È in questo senso che leggo l'esperienza di campo, quando chiedevo alle persone che incontravo, che fermavo per strada, che cercavo, di indicarmi alcuni pescatori da poter incontrare. Tutti mi rispondevano che non ce n'erano più, pescatori, "tutti morti", oppure, in maniera ancora più significativa *tuti sparìdi*, tutti spariti, "perché non ci sono più le acque".

Alcuni mi dissero che i pescatori "c'erano una volta", c'erano "quando c'erano le acque".

Al pescatore-*valaról*, uomo della valle, si sostituiscono oggi altri pescatori, pescatori "per hobby", come dice Ido B., che non vivono del lavoro. Anche le risorse del pesce scarseggiano, non si parla più certo di pesche sovrabbondanti, per non parlare della qualità del pesce, alterata dall'inquinamento delle acque.

Al suo punto di vista "interno" alla valle si sostituisce un punto di vista nettamente "esterno": i pescatori oggi si collocano fisicamente ed emblematicamente "lungo" e non "dentro" i fiumi, non sono più uomini "*bòni da star in barca*", uomini capaci di stare in barca, come dovevano essere i pescatori dei tempi di Ido B. e dei suoi antenati. Ed anche il suo ruolo sparisce, la sua funzione di guardiano in valle, di occhio attento, di "occhio particolare". Il fiume oggi è un fiume senza regole, estraneo e straniero, come le figure che lo transitano.

Tutto questo esprime la testimonianza che segue:

– E dès purtroppo, tutti questi sportivi, dopo s'à raduna *tutto longo i fiumi*, quel *poco de pése* che ghé, e longo sti fiumi te se bon de contar sinquànta, sessanta pescadori là co l'amo, anca che ti te fésse... i te porta via i atréssi, *adès*

tel cati pì ci l'é, na volta te séi: l'é passà chél là e chél là l'a porta via, te ndaśéi dirghe a casa "guarda che se entro sera l'é mia là quel che ti t'à tolto te gh'é da far co mi", tel catavi la sera là, adesso l'è na roba impossibile dir l'é stat chél là, ma tuti quii lì i porta via perché i cata l bartavèl, l'atreso, i ghe cambia posto e dopo quando i va n'altra volta i se lo porta via par conto suo, èl fruta par conto suo de lori, ma mi che l'ò pagá, ma mi che ò perso l tempo farlo e pago parché par vér la licensa de professione, la deventa cara, allora stago ben casa mia.

– Ma adesso l'é naltra storia.

– Sì, l'è imposìbile (Ido B.).

[– E adesso purtroppo, tutti questi sportivi, poi si è radunato tutto lungo i fiumi quel po' di pesce che c'è, e lungo questi fiumi si possono contare 50, 60 pescatori là con l'amo, anche se tu facessi... ti portano via gli attrezzi, adesso non trovi più chi è (stato), una volta sapevi: è passato quello là e quello là ha portato via, andavi a dirgli a casa "guarda che se entro sera non è mica là quello che hai tolto avrai a che vedere con me", la sera lo trovavi là, adesso è impossibile dire è stato quello, ma tutti quelli là portano via, perché trovano il bertovello, l'attrezzo, gli cambiano il posto, e poi quando tornano un'altra volta se lo portano via per conto loro, porta frutto a loro, ma io che l'ho pagato, ma io che ho perso tempo a farlo e pago per avere la licenza di professione, diventa caro, allora sto bene a casa mia.

– Ma adesso è un'altra cosa.

– Sì, è impossibile].

La lunga eredità professionale si spezza e finisce con la figura di Ido B., che ha ereditato tutto e poi perso tutto.

– Quando che le val le é sparìde, bonificade... l'é deventà campagna no?

– Sì, *via del tochelìn dove staśéa mi, lì ghé ancora i selgàri lì, i selgari vèci mi digo ghé ancora qualchedùn che a piantà me nono, l'unico tochelìn de libero.*

– Allora che nome ghe ài dat a quela tera là?

– Ah gnénte, le valéte, ghé restà chél nome lì, valéte che po dopo l Tión ghé passà in mèśo, l'à spacàde totalmente (Ido B.).

[– Quando le valli sono sparite, bonificate… è diventata campagna, no?

– Sì tranne quel pezzettino lì dove stavo io, ci sono ancora i salici lì, i salici vecchi che io dico che c'e n'è ancora qualcuno che ha piantato mio nonno, l'unico pezzettino di libero.

– Allora che nome hanno dato a quella terra?

– Ah, niente, le *valéte*, è rimasto quel nome lì, *valéte* che poi dopo il Tione ci è passato in mezzo, le ha spaccate totalmente].

La sua lettura del territorio è ancora oggi legata alla discendenza familiare della professionalità del pescatore.

Ma con la bonifica una evoluzione nella sua vita si impose. Ido B. realizzò via via negli anni una mediazione tra il suo lavoro di pescatore e quello del contadino, mediando la pesca con attività in una campagna che avanzava:

– E lu còssa àeo fat allora?

– Ma mi, ghéa śà *scominsià cambiàr attività*, prima che vegnésse la bonifica, lavorava anca mi *qualche periodo in campagna*, m'a mai piaśést lavoràr soto parón, ghe ndaśéa più che altro, come dir, far un piasér, che mi ndaśéa sì lavoràr darghe na man quande lori i ghéa de bisogno, che alora ghéa mìa da far mi, e lori in cambio i me daśéa, gh'era quel che me daséa venti *campi de pesca*, gh'era chelaltro che me daśéa, e lora, dopo lavorava che i faśéa tanta *melonara* chi, e me piaśéa, ndandoghe insiéme, s'era curioso, guardava, an bel momento, trenta anni fa, m'ò deciso, adès digo fò par conto mio! Èl primo anno l'ò fato insieme co un me póro amigo che lu l'era bón, l'era anni, l'era nato de faméia co so póro pupà, lori i era tuti boni, s'era amici che ndaśéne a caccia insieme, émo fato dóśe campi de melonara che m'à olésto du campi e mezzo de pomodori par pagàr le spese, gò ciapà gnanca un schèo! Gònti mìa partì ben? Ah? Ah ma m'ò mìa butà śó ah, l'anno dopo ò fato l doppio.

– Ma l féa anca la pesca intanto?

– Sì sempre sempre sempre... *ma la melonara le vegnéa sempre in d'un periodo calmo de la pesca, l'era quel che me piaśéa vérghela anca* (Ido B.).

[– E lei che cosa ha fatto allora?

– Ma io, avevo già cominciato a cambiare attività, prima che venisse la bonifica, lavoravo anch'io qualche periodo in campagna, non mi è mai piaciuto lavorare sotto padrone, ci andavo più che sia, come dire, per fare un piacere, perché io andavo sì a lavorare, a dargli una mano quando loro avevano bisogno, che allora non avevo mica da lavorare io, e allora in cambio mi davano, c'era quello che mi dava venti campi di pesca (di valle), l'altro che mi dava, e allora, dopo lavoravo che facevano tanta melonaia qui, e mi piaceva, andandoci insieme, ero curioso, guardavo, ad un bel momento, 30 anni fa, mi sono deciso, adesso dico faccio per conto mio! Il primo anno l'ho fatto insieme con un mio povero amico che lui era capace, erano anni, era nato di famiglia con suo povero papà loro erano tutti capaci, eravamo amici e andavamo a caccia insieme, abbiamo fatto 12 campi di melonaia che mi ci sono voluti due campi e mezzo di pomodori per pagare le spese, non ho preso neanche un soldo! Sono mica partito bene ah?, ah ma non mi sono mica abbattuto ah, l'anno seguente ho fatto il doppio.

– Ma faceva anche la pesca intanto?

– Sì, sempre sempre sempre... ma i meloni venivano sempre in un periodo calmo della pesca, era per quello che mi piaceva averla anche].

L'approccio alla campagna era piuttosto precario: Ido coltivava qualche pezzo qui e lì, preso in affitto. Poi abbandonava la campagna dopo il raccolto delle angurie e di nuovo si dedicava alla pesca. La coltura orticola era stata scelta da questo pescatore proprio perché si intercalava con la pesca, permettendo di associare quindi le due attività, gestite in tempi diversi. Ido B. conservava dentro di sé l'orgoglio dell'autonomia, dell'indipendenza: dice di andare in campagna su sua scelta, nei tempi che gli restavano liberi dal suo lavoro di pescatore.

Probabilmente per gli stessi motivi, l'associazione della pesca con l'attività orticola era praticata da vari pescatori in questa zona.

– E lora i féa le angurie e la cana?

– E la cana, e niente la caréza, perché la melonara i primi che la taiàva le precoci, che era tute quele angurìne cussì nere, par san Pietro, par la fiera a Villimpenta, la prima seconda festa de lùio, ma dopo l grosso de l'anguria in agosto ecco... ma quel che ghéa l tochelìn de tera nera era quei che taiàva par primi, che i metéa zó chele precocìne lì...

(...)

– Lora gh'era i fitavoli, e prima ancora era Trévese, alora gh'era quattro, sìnque melonari fissi, quei i era proprio melonari sotto a Trévese, quando é vegnù i fitavoli alora ogni fitavolo s'à catà lu quel che ga da far melonara, chi che ghe pareva lu...

– Pescadori che vésse fat un po' de melonara éo mai stat?

– A gh'era Marcón, parlemo de vèci che l'é morti che mi s'era ancora putèl, sì, gh'era Marcon lì, un Gallio, faśéa pescadór, èl ghéa un toco de palude, èl ghéa la pesca lu, e in più faśéa anca la melonara.

– Vissìn a l'acqua?

– No no, la melonara sempre in campagna, ndó che ghe paréa l'era l toco migliore, i ghe diśéa ai fitàvoli, i li contentava, i diśéa lori ndó la voleva, el padrón ghe daśéa.

– E ora sto pescadór, la valle la aveva da uno, la melonara da un altro, perché?

– Quande é subentrà i fitàvoli, i pescadori gh'era za, alora *lori i à mìa messo in libertà, i à assàdi ancora pescadóri*, alora dato che mi son pescadór, vengo a domandarghe a sto fitavolo chi se me da un tochetìn de tera de far la melonara, ma i pescadori che gh'era na volta i é sempre stadi, anca quando l'é vegù i fitavoli, i à sempre continuà esser pescadori lori, *i è stadi eliminadi pescadori dopo che i à bonificà, dopo che i à fato l Tión novo, alora la palude l'é sparida.*

– E i pescadori?

– I pescadori i à fato altri lavori, B. chi s'à messo far le arele, s'à tolto la machina insoma par far le arele, e basta pescadór, pescadór féa par lu, par magnàr par lu, metéa lungo Tión, un po' de bartavéi cussì, un chi uno lì, ma non de profession ecco... perché dopo l'era na spesa far èl pescadór, bisognéa pagarse i contributi, e la pesca l'era vegnùda magra, dopo che i à bonificà cussì, l'era più tanto pése da ciapàr, se peschéa poco, cioè vegnìa mìa fora la giornada, l'é deventà un mestiér povero, *prima l pescadór, rispetto noaltri* contadini che se ndaśéa in campagna, *lori i era siori*, che lori i ghéa sempre l so bicér de vin su la tavola, noaltri nol bevéne mai, mi par vér un bicer de vin su la tavola... (Arduino M.).

[– E allora facevano le angurie e la canna?

– E la canna, e niente carice, perché la melonaia, i primi che tagliano quelle precoci, che erano tutte quelle angurie piccole e nere così, per San Piero, per la fiera di Villimpenta, la prima seconda festa di luglio, ma poi il grosso dell'anguria in agosto ecco... ma quello che aveva il pezzettino di terra nera erano quelli che tagliavano per primi, che mettevano giù quelle precoci lì.

(...)

– Allora c'erano i fittavoli, e prima ancora il Treves, allora c'erano quattro melonari fissi, quelli erano proprio melonari alle dipendenze di Treves, quando sono venuti i fittavoli allora ogni fittavolo si è trovato lui quello che doveva fargli la melonaia, chi gli pareva a lui.

– Pescatori che facessero la melonaia ce ne sono mai stati?

– C'era Marcon, parliamo di vecchi che sono morti quando io ero ancora bambino, sì, c'era Marcon lì, un Gallio, faceva il pescatore, aveva un pezzo di palude, aveva la pesca lui, e in più faceva anche la melonaia.

– Vicino all'acqua?

– No no, la melonaia sempre in campagna, dove gli sembrava ci fosse il pezzo migliore, chiedevano ai fittavoli, li accontentavano, chiedevano loro dove volevano, e il padrone gli dava.

– E allora questo pescatore, la valle ce l'aveva da uno, la melonaia da un altro, perché?

– Quando sono subentrati i fittavoli, i pescatori c'erano già, allora non li hanno mica messi in libertà, li hanno lasciati ancora pescatori, allora visto che sono pescatore vengo a domandare a questo fittavolo qui se mi dà un pezzo di terra per fare la melonaia, ma i pescatori che c'erano una volta ci sono sempre stati, sono stati eliminati pescatori dopo che hanno bonificato, dopo che hanno fatto il Tione nuovo, allora la palude è sparita.

– E i pescatori?

– I pescatori hanno fato altri lavori, Baéta qui si è messo a fare arelle, si è preso la macchina insomma per fare le arelle, e basta pescatore, pescatore lo faceva per sé, per mangiare per sé, metteva lungo il Tione un po' di bertovelli così, uno qui uno lì, ma non di professione, ecco, ... perchè poi era una spesa fare il

pescatore, bisognava pagarsi i contributi, e la pesca era diventata magra, dopo che hanno bonificato così, non c'era più tanto pesce da prendere, si pescava poco, non veniva mica fuori (il guadagno) la giornata, è diventato un mestiere povero, prima il pescatore, rispetto a noi contadini che andavamo in campagna, loro erano ricchi, loro avevano sempre il loro bicchiere di vino sulla tavola, noi non lo bevevamo mai, io per avere un bicchiere di vino sulla tavola...].

Oggi Ido B. effettua una molteplicità di lavori, a casa ed in campagna. Su richiesta di molte persone del vicinato realizza strumenti da pesca con materiale sintetico, acquistando reti di nylon che si rinvengono facilmente nei negozi di attrezzi sportivi. Ido B. è consapevole del distacco che si è verificato dal suo luogo identitario, di una identità con un luogo, non un localismo, ma un consapevole legame con il luogo, dove si crea e si gioca l'identità. Quel costruire attrezzi *oggi* è vicino ma è altra cosa del costruire attrezzi *un tempo*. Quello era una esercizio di identità di grande complessità, come abbiamo visto.

Vorrebbe "fare quello che ho fatto un tempo", dice Ido B., per "tenerlo di ricordo", e si chiede perché non lo faccia.

– Bisognava anca savér farte tuti i atréssi, te te faśéi i atréssi a man, aver vist i lavori che faśéene, che qualche volta ancora... da *far quel che ò fato na volta, da tegnérlo de ricordo*, a volte digo, ma perché no me méto mìa, proprio me dimando l parché (Ido B.).

[– Bisognava anche sapersi fare tutti gli attrezzi, ti facevi gli attrezzi a mano, aver visto i lavori che facevamo, che qualche volta ancora fare quello che ho fato una volta, per tenerlo di ricordo, a volte dico, ma perché non mi ci metto mica, proprio mi domando il perché].

Forse una risposta al suo perché la si può ora dare: perché quel "fare" non sarebbe più un "ricordare", ma un attualizzare una identità che nella sua completezza, ora che non ci sono più le valli, non può più esserci: la figura sociale dell'uomo di valle, il *valaról*.

3.1.2 Il pescatore come prototipo degli uomini della valle

Le narrazioni di Ido B., ultimo pescatore delle valli di San Pietro in Gazzo Veronese, ci permettono di stabilire delle conclusioni sulla figura del pescatore nella palude.

La professionalità del pescatore in valle era definita da una specifica contrattualità con il proprietario con il quale esisteva anche un particolare rapporto di collaborazione per la manutenzione della valle e degli argini, favorevole sia alla palude che alla campagna.

Questa professione era trasmessa ereditariamente, lungo l'asse maschile, spesso per innumerevoli generazioni. I pescatori di professione erano presenti in valle in numero ridotto (sei nelle valli di San Pietro) e praticavano tipi specifici di pesca (per esempio la *scavesàda*) che le altre persone, che pure abitavano vicine alle valli e accedevano alla risorsa del pesce, non avevano diritto di praticare, né avrebbero avuto gli strumenti adatti. La territorialità era determinata dall'area valliva alla quale solo il pescatore poteva accedere e nella quale egli poteva prelevare tutte le risorse che fossero connesse con la sua attività di pesca. In questo territorio, lontano dai centri abitati, il pescatore a volte risiedeva per lunghi periodi, in una sorta quindi di incorporazione molto accentuata nella valle. Il diritto di caccia non era conseguente alla sua posizione, ma in pratica i pescatori professionisti si organizzavano in compagnie per poter praticare la caccia nella stessa valle nella quale pescavano.

Il pescatore della valle ha un ruolo sociale particolare, di "guardiano" della valle a nome del padrone e impediva il libero accesso al resto della gente; ma la sua posizione è ambigua, poiché egli in qualche modo riconosce il diritto di accesso alla palude per bisogno.

L'ideologia della pesca è basata su una appartenenza totale alla valle e alle sue risorse, in una unità di pratiche e di atteggiamenti, che rendono unitarie le pratiche della caccia e della pesca: la loro caccia è una pesca e la loro pesca è una caccia.

Con la preda il pescatore condivide atteggiamenti umani: l'intelligenza e l'ingegno, mostrando un importante spostamento dei confini del mondo dell'umano e del non umano. Il pesce è la risorsa principale del pescatore e in funzione dell'attività della pesca egli utilizza le altre risorse della palude, mettendo in atto una pratica di selezione degli elementi vegetali più accentuata e più accurata rispetto a quella dei *carezànti* e *canaróì*. Per esempio, mentre questi raccolgono a raso le canne della valle, il pescatore le sceglie e possiede sue proprie distinzioni, linguistiche, tassonomiche e pratiche, per le canne verdi e *ciòsse* e le canne secche invernali, per le canne da *córo* e le canne da *laghìna* (*vedi* paragrafo 5.1.11 e i paragrafi di rimando). La *pavéra* non viene raccolta in grandi

quantità dal pescatore per la vendita al mercato, ma in quantità funzionali alla costruzione degli attrezzi da pesca.

Infine, il pescatore, in una sorta di alleanza anche con *carezànti* e *canarói* è un manipolatore sottile del territorio della valle: nella palude è lui che, con il suo continuo passaggio, mantiene navigabili i canali e i fossati, è lui che fa costruire gli arginelli interni (le *coronèle*) che determinano il permanere dell'acqua in valle, che costruisce i "tagli" (*tai*) per collocarvi gli attrezzi da pesca (*vedi* paragrafo 1.4).

Inoltre, non solo lui, ma anche lo spazio da lui frequentato (il fiume) e le risorse da lui appropriate (il pesce "infinito") hanno caratteristiche accentuate, intensificate nelle rappresentazioni.

Per tutte queste caratteristiche che nella figura sociale del pescatore sono concentrate, accentuate, maggiormente affinate, costantemente presenti, incorporate, socialmente riconosciute, il pescatore, il *valaról*, l'uomo della palude, rappresenta il prototipo dell'uomo della valle.

In quanto uomo del fiume, del fiume sinuoso, creato nella sessualità, il pescatore rappresenta anche la figura più connotata sessualmente: l'uomo che si costruisce gli attrezzi, idealmente assimilati agli organi sessuali, tabù per le donne. Ma delle questioni della sessualità nella palude parlerò ampiamente nella seconda parte.

3.2 *I carezànti, i canarói*: gente degli argini e dei margini

Nel corso della ricerca ho incontrato solamente un pescatore professionista, Ido B., di cui ho parlato ampiamente, sul quale ho ricostruito la "figura sociale" del *valaról*, l'uomo della valle, l'uomo di fiume, essenzialmente pescatore, prototipo identitario.

All'inverso, i *carezànti* e i *canarói* incontrati sono stati tanti.

Essi rappresentano figure per certi aspetti diverse da quella del pescatore–*valaról* che ho tratteggiato, e per certi aspetti simili. Saranno queste figure a mostrarci una visione complessa della palude, delle sue risorse, della loro manipolazione e dei diversi modi di appropriazione.

Carezànti e *canarói* hanno un rapporto con la valle legato soprattutto alla raccolta della carice e della canna. Essi condividono essenzialmente il calendario della raccolta, ma vedremo che ci sono varie modalità di rapportarsi a questo calendario, e tantissime variazioni personali nell'approccio alla palude. Per la raccolta, essi entrano in palude in maggio, all'inizio del ciclo di coltura della palude, e raccolgono la carice fino

ad agosto inoltrato. Ritornano in palude poi in pieno inverno, da dicembre fino a marzo, fino al giorno dell'incendio della palude, per raccogliere la canna.

C'è un "ritornello" che ritorna: *qua cana e caréza da noaltri*, "qua canna e carice da noi", secondo lo stereotipo fondato con la protoindustrializzazione delle attività di raccolta dei vegetali di palude.

– Tuta cana e caréza ghe diśémo noaltri (Lino F.).

[– Tutta canna e carice diciamo noi].

Ho chiesto molte volte a queste persone che cosa facessero tra le due raccolte, ed è su questa domanda che si concentra questo paragrafo.

– *Finì la caréza e prima de taiàr la canna féssi cossa voaltri?*

– *Niente faśéne, niente, ndaśéne sempre a ciapàr schèi, far qualcòssa, pescàr, in qualche maniera insoma, e spetàvene che vegnésse l tempo de la cana, ecco,* ndaśéne catàrse ghe voléa tre stròpe a la cana, se nò la se rompéa a cargàrla su la barca, allora na settimana ne voléa, a gh'era piante dapartuto, e ndaśéne domandàrghe l padrón, ghe netàvene i selgàri e catàvene le bagoléte quéle che le sarée sté le stròpe da ligàr èl mazo de cana.

– Sempre al stesso parón o…?

– Basta che un vésse vu na riga de selgàri, diśémo, da un anno, perché dopo le se séca chele lì, lé bàgole che se sécca, "sì sì nèteli", ghé voléa 6-7-8.000 stròppi te na stagión… (Bruno M.).

[– Finita la carice e prima di tagliare la canna cosa facevate voi?

– Niente, non facevamo niente, andavamo sempre a prendere soldi, a fare qualcosa, a pescare, in qualche maniera insomma, e aspettavamo che venisse il tempo della canna ecco, andavamo a cercarci, perché ci servivano tre legacci per (ogni manello di) canna, altrimenti si rompeva caricandola sulla barca, allora una settimana ci voleva, c'erano piante dappertutto, e andavamo a chiedergli al padrone, gli pulivamo i salici e trovavamo le *bagoléte*, quelle che sarebbero stati i legacci per legare il mazzo di canne.

– Sempre allo stesso padrone o…?

– Bastava che uno avesse avuto una riga di salici, diciamo, di un anno, perché poi si seccano quelle lì, sono *bàgole* che si seccano, "sì sì, puliteli", ci servivano 6-7-8.000 legacci in una stagione].

Nei periodi intermedi tra queste due grandi ed impegnative raccolte in palude, essi tornavano *parzialmente esterni* alla palude. Oppure si

può dire che erano ancora *parzialmente interni* alla palude. Essi svolgevano attività sia *fuori* della palude sia ancora *dentro* la palude.

Dentro alla palude, tra le due raccolte, *carezànti* e *canarói* racimolavano prodotti minori, funzionali alla successiva raccolta di carice e di canna e all'intreccio dei vegetali palustri; intensificavano la pesca e la caccia; facevano lavori di manutenzione dei canali e dei fossati (*coronèle, ròste, tai*).

Fuori della palude, si impiegavano presso le corti, le cascine agricole, oppure presso i Consorzi di Bonifica, come braccianti, svolgendo svariati lavori, in un'ottica di "pluriattività" giustamente messa in evidenza da alcuni storici (*vedi* per esempio Cazzola, 1996, p. 310-323), ed esemplificata attraverso i ritratti dei *carezànti* che sono raccolti in questo capitolo.

– D'inverno ndéssi taiàrghe la cana, ala primavera tanti ndéa lavoràr in corte, a tirarla... *taiàrla a contratto, tirarla a giornàda* (Bruno M.).

[– D'inverno andavamo a tagliare la canna, alla primavera tanti andavano a lavorare in corte, a tirare la canna... A tagliarla a contratto, a tirarla a giornata].

Interni ed *esterni* alla palude, a ritmo alterno, essi erano "uomini degli argini", secondo una interessante definizione di un interlocutore:

– E dalla fine della carézza alle cane cosa facevate?
– *Niente, remengàr lungo i argini!* (Lino S.).

Erano quelli che "ramingavano lungo gli argini", uomini degli argini che "andavano" lungo gli argini, come i medievali "bianti" (di cui il termine *carezánti* ripropone la forma linguistica e gergale, qui tra l'altro associata al gergale "remengàr"), uomini della strada, uomini in cammino, uomini alla ricerca di lavoro, che vivono "andando".

Essi sono quelli che, secondo altre espressioni, "non facevano niente", come molte volte dicono, o "facevano quello che potevano fare", o "riposavano", o "andavano per i fossi", "andavano dietro all'acqua", aspettando il momento di tornare in valle:

– E nel resto del tempo cosa facevano?
– D'inverno i andava tagliare canna, *oppure niente, i ponsàva* (moglie di Romano G.).

[– E nel resto del tempo cosa facevano?
– D'inverno i andava tagliare canna, oppure niente, riposavano].

– E prima de ndàr ne le Piane cossa féssi?
– *Ndaśéne a fossi, fin che vegnéa bòne le Piane* (Remo Z.).

[– E prima di andare nelle Piane cosa facevate?
– Andavamo per i fossi, finché maturavano le Piane].

– *Tra il carice e la canna lei cosa faceva?*
– Si stava in palude, non era che ci fosse tanto da lavorare, si stava dietro, adesso presempio il carice quando era bruciato, si mette il concime, poi *si andava dietro l'acqua...* allora la palude era sempre piena di acqua, allora veniva il raccolto; c'era un po' di difficoltà durante il raccolto, perché allora era mica facile tenerla asciutta, e come si fa lavorare nell'acqua, allora un po' rimaneva là, perché non è mica che tutta la produttività del carice si potesse fare, all'inverno invece i fiumi si puliscono e è più facile che quei due mesi lì rimanesse asciutto, lì si andava meglio, si abbassa l'acqua, perché i fiumi son puliti allora tengono giù l'acqua, allora si apriva dove si poteva aprire, in fondo, ai capi, allora l'acqua andava giù. Poche volte capitava che ci fosse l'acqua ai tempi della raccolta della canna, col carice era più difficile. *C'era molta libertà, nel periodo tra un raccolto e l'altro un po' a pesca, un po' a caccia, un po' andar a vedere che non ti rubassero, non ti facessero danni, la barca, il giro*, invece la primavera c'era la concimazione, la pulizia, *si andava pulire i fossi, quello lì nell'intervallo, un po' a caccia un po' a pesca, quando c'era il raccolto allora non se ne parlava più*, perché lì dai primi di dicembre ai primi di marzo, poi *a marzo si aspettava la giornata giusta per poter bruciare* (Fago C.).

Essi vivevano delle risorse della palude quando era possibile e delle risorse della campagna in altri momenti e situazioni. Dall'argine essi appunto "scendevano" in valle come *carezànti* e *canarói* oppure andavano in campagna come braccianti.

– In questi mesi riuscivano a tagliare tutta la palude?
– Sì sì, ma c'erano 5-600 persone nei periodi.
– 60-70 anni fa, prima della guerra.
– E anche appena finita la guerra, nella palude persone ce n'erano.
– D'estate queste persone che andavano a prender la carice, facevano anche il loro lavoro di contadini o altri lavori o sospendevano tutto?
– Quelli che potevano andar a lavorare perchè era un paese povero, *andavano a lavorare dove trovavano* e dopo a un certo punto...
– *Era un lavoro faticoso e quindi non tutte le persone erano adatte per fare questo lavoro.*
– Ma per esempio un contadino che d'estate doveva andare a raccogliere il fieno... andava a fare la raccolta o no?

– No, non lo faceva.

– Soltanto i contadini, cioè i lavoratori che, in quel periodo lì in campagna non c'era tanto lavoro e allora si poteva fare quei lavori lì.

– E il resto del tempo cosa facevano? finita la raccolta per esempio.

– *Facevano quello che potevano fare.*

– Sì, ma i nostri paesi si sono dimezzati di popolazione... Milano Varese, all'estero (Marco M. e Giovanni S.).

Questa oscillazione tra diversi mondi li rende protagonisti della palude ma anche pratici del mondo esterno alla palude.

La loro identità sembra strutturarsi secondo le regole della logica *fuzzy*: piena al centro, durante le raccolte di carice e canna, sfumata poi. La testimonianza seguente mi sembra esprimere proprio questa logica:

– Siccome tuta la gente che lavorava in val, cana e caréza, allora *in primavera la cana e la caréza no la gh'era mìa, allora tuti ndaśéa a pése, te s'eri de giugno che era tempo de ndar a caréza, tuti smetéa de ndar a pése, o un poo, poco e te ndéa a caréza, te assàvi de ndar a caréza, tuti se metéa ndar a pése, dopo vegnéa l periodo de taiàr la cana e lora tuti ndéa taiàr la cana!* (Lino F.).

[– Siccome tutta la gente che lavorava in valle, canna e carice, allora in primavera la canna e la carice non c'erano mica, allora tutti andavano a pesce, eri in giugno che era tempo di andare a raccogliere la carice, tutti smettevano di andare a pesce, o un po', poco e andavi a carice, smettevi di andare a carice, tutti si mettevano ad andare a pesce, poi veniva il periodo di tagliare la canna e allora tutti andavano a tagliare la canna!].

Nei periodi di raccolta di carice e canna, le loro identità si fanno più nette e chiare, solide, tanto che ne deriva anche una definizione linguistica; i *carezànti, i canaróí.* In questo periodo essi sono chiaramente identificabili, anche se resta da chiedersi, a mio avviso, il senso di questa "doppia" denominazione (così strettamente ricalcata sul nome dei vegetali) per una categoria di persone che rimane la stessa in entrambi i gruppi.

Se la loro identità è netta in due momenti dell'anno, "tra" le due raccolte, essi diventano "gente che *ramìnga*" per gli argini, gente che "si arrangia", che "non fa nulla", che "si riposa", gente che "aspetta", approfittando della molta "libertà" concessa tra un lavoro e l'altro. È in questi periodi che la loro identità di uomini di valle sfuma.

Il pescatore, lo abbiamo visto, è invece *sempre* un uomo della valle, il vero *valaról*, interno alla valle. Egli generalmente non si impiega come bracciante.

Carezànti e *canaróí*, invece sono gente degli argini e dei margini, gente che sfuma, che dalla valle entra ed esce. Nei periodi intermedi tra una raccolta e l'altra la loro definizione diventa difficile. Essi diventano più marginali, diventano "quelli che vanno a giornata". Pare quindi essere maggiormente identificato il lavoro di raccolta in palude che quello marginale, di bracciante saltuario e casuale. Dalla palude essi ricevono una definizione identitaria (*la gente delle canne, la gente della caréza*) che poi perdono nei periodi successivi, in cui essi sono solo parzialmente interni alla palude.

Tra terra ed acqua, *carezànti* e *canaróí* inventano il loro modo di stare in questi posti tra una raccolta di canne e una raccolta di carice, alternando la loro presenza in valle e in campagna. Le sei biografie che seguono, incentrate sulle identità lavorative e ambientali di queste figure, ci illustrano alcune di queste modalità di appartenere e non-appartenere alla valle, modalità non completamente riducibili una all'altra, ma sfumate, articolate, di cui forse solo le biografie individuali possono, in qualche modo, rendere conto.

Dal punto di vista della *fuzzy theory* queste biografie mostrano la relazione particolare e parziale di queste categorie con la figura centrale, il prototipo identitario e professionale, il pescatore professionista, il *valaról*. Esse non sono completamente sovrapponibili a questa categoria, né sono sovrapponibili una all'altra, né il loro insieme fornisce l'insieme delle caratteristiche proprie del prototipo (altrimenti avremmo una tassonomia, dove il taxon superiore ingloba i taxa inferiori). L'insieme di queste biografie, che per molti versi rappresentano le figure sociali di uomini della valle più diverse tra loro, ci mostra *ostensivamente* un insieme aperto e sfumato di appartenenza al gruppo di "quelli della valle", un insieme non ordinato, non tassonomico, dove molti elementi si contraddicono e dove tutti gli elementi (la pratica dell'orticoltura, l'erboristeria, la raccolta, il bracciantato, ecc.) sono indispensabili per mostrare ed esemplificare questo insieme ampio, di *uomini della valle*.

Le sei figure di cui si parla nei prossimi capitoli sono spesso figure connesse una all'altra: molti di questi personaggi lavoravano insieme e insieme sono andati a caccia con il *diluvio*; tutte queste figure hanno frequentato quelle paludi di cui la palude del Busatello costituisce oggi la parte residuale.

Ciononostante ognuno di essi incarna caratteristiche diverse che insieme compongono il quadro composito degli "uomini della valle": nel-

le loro biografie sono interessanti da leggere le connessioni e le differenze, le sfumature e le similitudini.

Benché sia una complessa serie di tratti a determinare la prototipicità del pescatore, c'è un tratto indispensabile, un indice fondamentale che ne rende l'essenza: il tempo. È la lunga durata nel tempo del pescatore nella palude a determinare il suo incorporamento accentuato in questo ambiente, a determinare il suo modo sottile di manipolare lo spazio, di usare i vegetali, di costituirne categorie specifiche, di praticare tipi specializzati di pesca. La sua lunga durata nel tempo è garantita e accentuata da un elemento fondamentale: la trasmissione ereditaria della professione nel medesimo spazio, nel medesimo luogo, come contrattualità che diventa addirittura diritto ereditario. Da questa lunga permanenza in palude deriva anche la territorialità specifica di ogni pescatore, il diritto esclusivo di pesca, e di conseguenza l'alone di "segretezza" che accompagna questa professione, nonché la più accentuata connotazione sessuale di maschilità aggressiva, come vedremo meglio più avanti.

È il tempo l'elemento che permette l'esperienza: non c'è accumulazione di esperienza senza tempo. Le figure dei *carezànti* e dei *canarói*, a questo riguardo, sono molto più congiunturali, più precarie, meno costanti nel tempo, anche dal punto di vista generazionale. Essenzialmente, mentre il pescatore deriva le sue abilità e la sua professionalità da un'eredità che gli è tramandata, *carezànti* e *canarói* sono spesso persone che acquistano le paludi, le commerciano, le acquisiscono in vari modi, oppure vi arrivano come braccianti, come operai...

Se il tempo è l'elemento di maggior differenziazione, tra il pescatore e gli altri uomini della valle, ciò che invece accomuna tutte queste figure tra loro e con il pescatore è una accentuata connotazione maschile che garantisce loro l'accesso privilegiato in palude; per questo essi sono spesso tutti collaboratori, in questo territorio, dalla manipolazione dell'ambiente alla costituzione di compagnie per la caccia con il *diluvio*.

Come rilevato altrove, la logica *fuzzy* mette in rilievo l'importanza degli avverbi (*vedi* Introduzione, Concetti sfumati) e in questo caso le testimonianze degli interlocutori mostrano con precisione e ricchezza come sia proprio attraverso l'accentuazione degli avverbi temporali che essi esprimono le loro relazioni con la palude. L'uomo della valle è quello "sempre" in valle, ci ha detto Ido stesso. *Il pescatore rimaneva proprio in mezzo alla palude*, ci ha detto Marco M.

(*vedi* p. 143). Oppure ancora, come ha detto Arduino M., i pescatori *era "destacádi"*, erano "distaccati" (*vedi* p. 153), come a sottolineare l'alterità nello spazio di questa figura sociale. I *carezànti* e *canarói* invece andavano in valle "quando *era ora di*", cioè "quando era tempo di", tempo di raccogliere, tempo di pescare. Andavano in valle a tempi alterni.

Dal punto di vista metodologico, questo lavoro sulle identità degli uomini della valle è stato costruito privilegiando una descrizione particolareggiata del prototipo e una descrizione più sintetica di tipo *ostensivo* delle rimanenti figure, per mostrare differenze, similitudini, sfumature, connessioni tra queste diverse identità.

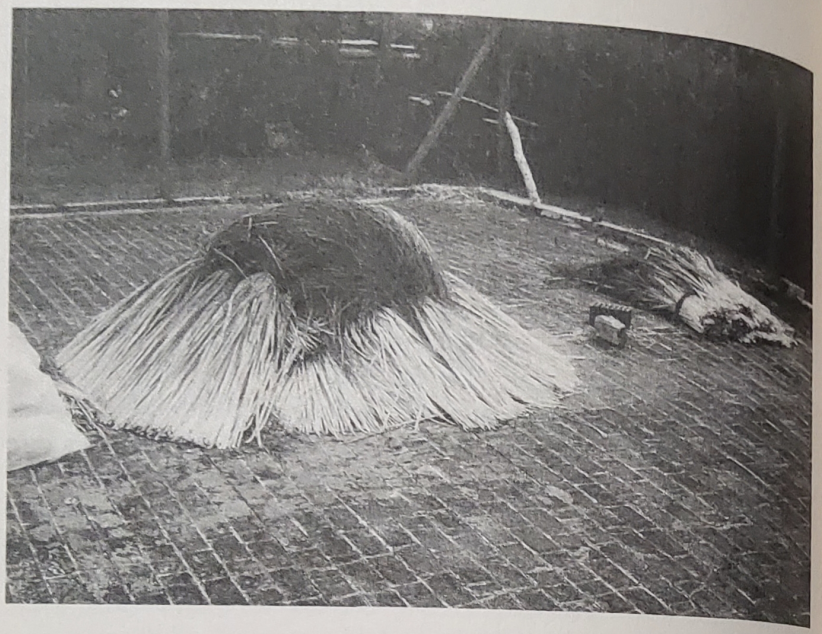
La *deriva semantica* di questo insieme di uomini della valle è bloccata, a mio avviso dall'effetto prototipico di un altro prototipo, in opposizione polare, che fungerebbe, potremmo dire, da "controprototipo": la figura del contadino. A delimitare i contorni del gruppo degli uomini della valle, dunque, è la figura di colui che non è mai raccoglitore, mai pescatore, mai uomo di valle, il contadino per eccellenza, il coltivatore della terra.

3.2.1 Uomo di valle, uomo di corte. Incontri con un raccoglitore di carezón, Lino S.

Ho incontrato, prima di conoscere di persona Lino, i suoi raccolti stesi al sole cocente di luglio a seccare sul selciato di un'aia (*vedi* figura 11). L'immagine di quell'erba di palude, stesa in modo talmente accurato, esteticamente molto bello, mi ha emozionata, il giorno in cui l'ho vista, passando in macchina sulla Statale 12 Abetone–Brennero.

Mi sono fermata, ho suonato il campanello alla cascina vicina a quell'aia, il *sélese*, dove era raccolta l'erba a seccare, e ho chiesto chi facesse quella "cosa" con quelle "erbe". Una domanda *primitiva*. Non sapevo ancora il nome di quell'erba, non sapevo cosa si stava facendo con quell'intreccio di erbe, non sapevo ancora chi quando come raccoglieva quelle "cose". Sapevo solo che non erano prodotti agricoli, e dunque poteva essere qualcosa che riguardava la palude.

La padrona di casa mi mise in contatto con Lino S., un arzillo signore di una certa età, che abitava vicino e che usava la loro aia per seccare



a)

b)

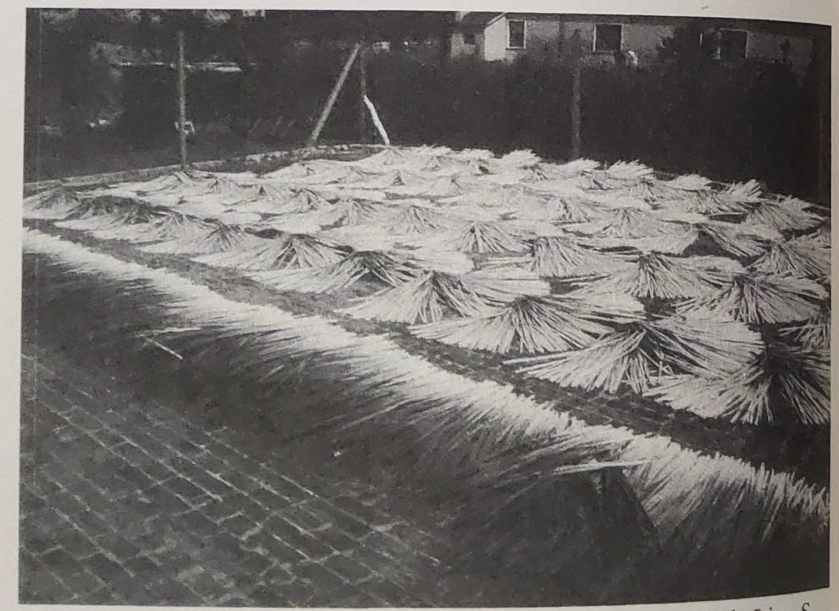


Figura 11a, b, c, d Tecnica di essiccazione del *carezon*, eseguita da Lino S.

c)

d)

il *paerón* (lei lo chiamò così, mescolando il nome della *pavéra* con quello del *carezón*) che raccoglieva in palude.[53]

Lino è stato per me un interlocutore estremamente importante, gli incontri con lui belli quanto la sua tecnica per seccare le erbe palustri. Ma probabilmente lui non lo sa, anche se l'ho molto "corteggiato", a modo mio, portandogli per esempio le nuove foto che facevo nelle diverse fasi del suo lavoro. All'ultimo incontro, di ritorno dopo alcuni mesi di assenza, ho capito quanto la mia presenza nella sua vita ed in quella degli altri raccoglitori di palude fosse imbarazzante, le mie domande fastidiose, inopportune e ho smesso di incontrarlo. Loro non avrebbero voluto dire niente, del loro lavoro, passato e soprattutto attuale. Mi hanno chiesto se lavorassi per il Comune, per il fisco, "per le tasse". Il problema erano le domande sui prezzi, sulle quantità, sulle modalità della raccolta e della vendita dei prodotti di valle, poiché, evidentemente, la raccolta di prodotti palustri persiste ancora oggi, ma al di fuori del controllo fiscale, in un mondo economico marginale e nascosto. Ho capito che, nonostante i miei molti mesi di terreno effettuato, veramente molto non mi era stato detto. Già il terreno era al limite delle mie possibilità, poiché mi confrontavo in quanto donna con un mondo maschile, dominato dagli "uomini" della valle, nella realtà e anche nell'immaginario; ora si aggiungeva la difficoltà di "esplicitare", o peggio, rendere pubblico, "dire" in qualche modo a qualcuno, ad un'estranea, il proprio lavoro.

Ma questa esperienza di "rifiuto" è stata senz'altro essenziale alla comprensione di questo mondo culturale. Nel corso della scrittura cercherò di render conto di questa affermazione, tirando le conclusioni alla fine, ma anticipando l'essenza di quanto io abbia compreso di questo mondo che ruota attorno e dentro la palude: figure fragili. Fragilità di questo mondo, ieri e ancora oggi. La bellezza delle loro arti, delle loro conoscenze e della loro manipolazione della natura di palude, è tanto forte quanto deboli sono le loro presenze in quanto attori sociali. Oggi più che mai, le loro attività sfuggono in gran parte al controllo burocratico, fiscale, amministrativo. Il loro lavoro si svolge ai margini dell'economia. La loro presenza sociale è quasi invisibile al resto delle persone.

Gente degli argini e gente dei margini, allora ed oggi, la loro fragilità mi è sembrata un'estrema risorsa. Il loro nascondersi in realtà è un perdurare nei tempi lunghi della storia, in forme varie e creative.

[53] Sulle caratteristiche della raccolta di questo vegetale cfr. il paragrafo 5.1.3.

È per questo che tento di raccontare le vite di questi raccoglitori di palude, partendo dalla storia di Lino, che proprio allontanandomi mi ha offerto un'esperienza di comprensione del suo mondo.

Davanti all'abitazione di Lino, moderna e di recente costruzione, si stende una grande campagna coltivata a mais, bietole e grano. Di fianco alla casa Lino possiede un piccolo orto che digrada in una scarpata piuttosto ripida. E così di fianco e dietro la casa, oltre la scarpata, un'altra campagna si estende, dove in mezzo scorre "la Frescà", un fiume con qualche ansa non ancora rettificata, e alcune righe di salici argentati che disegnano linee di vecchi confini. Il resto è ancora mais o grano, bietole o soia. Queste terre che circondano la casa di Lino sono più basse rispetto alla collocazione della sua casa e della strada, alta sul piano di campagna, che dalla Statale 12 porta a Maccacari. È terra nera, è terra di bonifica. Qui un tempo c'erano le valli della Frescà, oggi c'è una campagna tra le più fertili della pianura padana, ma anche tra le più massicciamente sostenute da fertilizzanti e pesticidi. Dalla sua casa Lino mi mostra comodamente quella che un tempo era la valle, era lì, davanti, lì dove io vedo mais, ma dove un occhio attento o allenato vede un abbassamento del terreno, segno della compattamento dei terreni che succede alla bonifica.

Un tratto lungo il fiume Frescà era denominato "il porto": lì c'era davvero un porto, quando c'erano le valli, ed è questo uno dei primi elementi di orientamento che i raccoglitori di questa zona mi propongono. La zona *del porto* caratterizzava questa frazione del comune, Maccacari, dove la gente notoriamente praticava la pesca in maniera più intensiva di quanto non si facesse nel resto del paese, tanto appunto da aver creato un approdo per le barche e un luogo di ritrovo, *il porto*, lungo le sponde della Frescà, dove si incontravano i pescatori di Maccacari e i commercianti di pesce. Lì vicino, ancor oggi esistente, c'è un'osteria, una semplice casa di forma cubica, abitazione sopra e osteria sotto, che è sempre stata *l'osteria*, il "bar dei pescatori" di questa zona. Lì oggi due anziani pescatori, due fratelli, cucinano per i turisti che vengono da tutto l'entroterra cittadino a mangiare pesce fresco di fiume. Li ho contattati, ma come ogni bravo pescatore ancora attivo, non hanno assolutamente voluto parlare con me di queste cose, e io non ho potuto insistere.

Che un tempo lì ci fosse la valle lo si capisce anche dal colore della terra, ma finché non è venuta la primavera e sono incominciate le arature

delle stoppie, nei campi dove precedentemente c'era il grano od il mais o altri raccolti, io la terra nera non l'avevo vista. In primavera l'occhio si è fatto più esperto. Inoltre, bastava osservare i dislivelli altimetrici, e se la depressione era allineata attorno ad un corso d'acqua, magari sinuoso, si poteva essere quasi certi che lì un tempo c'era la valle. Qualche canna che cresce ancora in mezzo ai raccolti e che tenta di invaderli, infine, dà la certezza della presenza, un tempo, di una valle palustre.

Oggi Lino abita una villetta moderna, con il figlio e la sua famiglia. La casa è nuova, ma Lino legge il territorio in tutt'altro modo, sorvolando sugli elementi più moderni. Egli raccoglie erbe palustri ancor oggi, nonostante dica ogni anno che questo sarà l'ultimo anno che lo fa, il figlio brontola e lo rimprovera bonariamente, e probabilmente non è molto tranquillo nel sapere le attività del vecchio padre. La moglie gli chiede di rallentare il lavoro e di stare a casa, ma poi è la complice principale delle sue attività, apprezza la qualità del prodotto che raccoglie Lino, mi mostra i mazzi posti a seccare, è felice quando gli porto le foto, discute col marito le condizioni climatiche che hanno permesso alla carice una crescita migliore rispetto agli altri anni…

Lei lo sa: Lino viene dalla valle, è della valle e forse sempre lo sarà.

– *Son nato lì, in mèso la valle.*
– Qui c'era valle allora?
– *Tuto tuto tuto, qui c'era tutta valle.*
– Anche qui dove siamo?
– No qui no, ma lì, lì, ecco, dove c'è adesso il granoturco, *lì c'era due metri de acqua*, alle volte quando faceva i temporali passava di qua da quela strada lì, *lì c'era tutta cana tutta.*
– La strada c'era?
– No, è stata fatta dopo la guerra, c'era un sentierino, un passaggio, perché tutto il paese di Maccacari passava e andava a lavorare qui nelle palude di Gazzo, eh.
– Tutti a raccoglier canna?
– *Tutta cana e caréza ghe diśémo noaltri* (Lino S.).

– Lì dove c'è il ponte, c'è il fiume adesso, è piccolo, ma prima l'era grande da chi e là, lì i gavéa tutte le barche lì, e lì proprio lì vegnéa tutte le mattine un comerciante prendere l pése, lì ghé l raduno de tuti i pescadori (Lino S.).

[– Lì dove c'è il ponte, c'è il fiume, ora è piccolo, ma prima era grande da qui a lì, lì c'erano tutte le barche lì, e proprio lì veniva tutte le mattine un commerciante a prendere il pesce, lì c'era il raduno di tutti i pescatori].

Lino condivideva una condizione culturale ed economica comune alla maggior parte della gente della frazione di Maccacari, ed in particolare di questa località intorno al *porto*: vicinanza stretta alla palude, lavoro in palude, frequentazione del porto.

Nel 1932 Lino perde il padre, lui è il primogenito di sette fratelli. Comincia a lavorare in valle. Raccoglie la carice d'estate, le canne d'inverno e lavora anche presso l'azienda di Soffiati a Corezzo, (un'altra frazione di Gazzo) come giornaliero in una corte agricola dove si lavoravano le canne e il cui proprietario possedeva 200 ettari di valle che aveva industrializzato per la produzione delle arelle (stuoie di canne).

– Ho sempre lavorà in quel lavoro lì, quél l'é sempre stà l me lavoro, fòra che i anni de guera, l'é sempre sta lì, sempre quel lavoro lì, all'inverno se andava taiàr le cane par le arelle (…).
– Ben adesso la primavera ndavo lavorare pì soto l'azienda che faśéa tutti quei lavori lì.
– Che azienda?
– Soffiati, delle arelle, stuoie.
– Con che contratto?
– A giornata, un tanto l'ora, in pieno inverno poche ore, in primavera di più (Lino S.).

[– Ho sempre lavorato in quel lavoro lì, quello è sempre stato il mio lavoro, tranne che durante gli anni della guerra, è sempre stato lì, sempre quel lavoro lì, d'inverno si andava a tagliare le canne per le arelle (…).
– Ben, adesso la primavera andavo più che sia nell'azienda che faceva tutti quei lavori lì.
– Che azienda?
– Soffiati, delle arelle, stuoie.
– Con che contratto?
– A giornata, un tanto all'ora, in pieno inverno poche ore, in primavera di più].

Lino lavora in valle, possiede le barche, ma lavora anche in azienda, ora vedremo con che modalità.

In valle vi si reca d'inverno a contratto, "un tanto al fascio". Il fascio di canne doveva avere un diametro di 72 cm. Non si lavora ad ore, poiché l'incertezza del tempo invernale, caratterizzato in queste zone da frequenti nebbie e brinate (la *galavèrna*), spesso non consente di recarsi a raccogliere la canna, che deve essere asciutta al momento della raccolta

per non marcire poi una volta accatastata nei magazzini. Ma il suo lavoro non si limita alla raccolta delle canne. La sua funzione riveste un ruolo di responsabilità: "ero anche capo", dice nella testimonianza che segue. Infatti altre persone mi parlarono di Lino come di "uomo di corte", uomo della cascina agricola.

– Se a sempre lavorà lì, ecco, gavéne le barche, dopo ò fat anca, s'era anca, capo, capo, ma lavorava più dei operai ecco, perché l'operaio quan che lù l'éa fatto la só giornata, perchè se ndava a contrato a taiàr chele cane lì, là era le barche, se scaricava là nde che se staśéa e dopo s'era tuto mi che faśéa, scaricàr, métar ben, comodàr i rimorchi (Lino S.).

[– Ho sempre lavorato lì, ecco, avevamo le barche, poi ho fatto anche, ero anche capo, capo, ma lavoravo più degli operai, ecco, perché l'operaio quando aveva fatto la sua giornata, perché andavamo a contratto a tagliare quelle canne lì, là c'erano le barche, scaricavamo là dove abitavamo e poi facevo tutto io, scaricare, mettere bene, accomodare i rimorchi].

In azienda Lino svolge una serie di lavori alcuni dei quali di coordinamento o di servizio alla lavorazione successiva alla raccolta dei vegetali di palude: preparazione dei carri, accudimento delle barche, preparazione dei trasporti, conteggio nei libri paga.

– Teneva un libro?
– Eh òstrega! perché dopo in pieno inverno, gavéa anca venti operai che vegnéa taiàr le canne e faśéa tutto mi, notava, se faśéa i fassi da 72 e se faśéa un tanto al fásio (Lino S.).

[– Teneva un libro?
– Eh ostrega! Perché poi in pieno inverno avevo anche venti operai che venivano a tagliare le canne e facevo tutto io, annotavo, si facevano i fasci da 72 e si faceva un tanto al fascio].

Dopo la raccolta delle canne Lino sistema il raccolto nei magazzini o nelle *tombèle* o *tombelóne*, come vengono chiamate le forme piramidali in cui venivano accatastate le canne raccolte, al servizio quindi dell'azienda dei Soffiati.

Durante l'estate invece, Lino raccoglie la carice, si reca ancora in palude, come tutta le gente di questa località.

– E questa gente che veniva a raccogliere chi era?
– Era tutta gente qui di Maccacari, tutta gente povera che non aveva niente.
– Neanche terra?
– No no no.
– E vivevano...
– *Eh vivevano col pesce e a la palude.*
– Vendendo il pesce al commerciante?
– Al comerciante e dopo a l'estate si ndava a racòliere quela verde lì e dopo le donne a casa facevano questi legacci e si vendeva a questo padrone eh, se li facevano a casa e poi li vendevano (Lino S.).

Le donne dei *carezànti*, come racconta Lino, durante l'inverno lavoravano il prodotto che i loro uomini raccoglievano d'estate. Producevano *bàlsi* e *còrdoli*, cioè legacci (corti i primi e lunghi i secondi) destinati a legare i covoni di riso e di frumento (vedremo meglio queste produzioni e queste attività nel paragrafo dedicato alla protoindustrializzazione delle valli). Questo lavoro non richiedeva nessun investimento di capitali iniziali, né macchinari particolari (anche se Lino, vedremo sotto, cita una specie di bicicletta adattata a produrre questi legacci, che si diffuse in anni recenti), ma solo una manodopera laboriosa. Era così che molte donne, madri, figlie, nonne, mogli dei raccoglitori si impiegavano nella produzione di questi legacci, lavorando in casa o nella stalla e per parecchie ore al giorno.

– Maria Vergine! quante ghe n'à fatto me mare, *co le man, pì de sénto cordoni, séntosinquànta le faśéa mia, là pirlàr e zontàr, pirlàr e zontàr* (...).
– *Levàr suśo a le tre la matina e ndar in stala far l cordón*, perché l'era mia caldo in casa, me mama e me sorele le ndaśéa in stala a le tre la matina, *là sentàde pirlàr, par far na massòla de cordón*.
– Ghi n'era che ghen faséa 5.000 anca 6.000 al giorno.
– Quanto lunghi?
– Così, 60 centimetri circa (Lino F. e moglie).

[– Maria Vergine! Quanti ne ha fatti mia madre, con le mani, più di cento cordoni, centocinquanta non ci arrivava mica, là a *pirlàr* (attorcigliare) e aggiungere, *pirlàr* e aggiungere (...).
– Alzarsi alle tre di mattino e andare in stalla a fare cordoni, perché non c'era mica caldo in casa, mia mamma e le mie sorelle andavano in stalla alle tre del mattino, la sedute a *pirlàr*, per fare un mazzo di cordoni (...).
– Ce n'erano che ne facevano 5.000 anche 6.000 al giorno.
– Quanto lunghi?
– Così, 60 centimetri circa].

Questa produzione era venduta direttamente dai *carezànti* o dai *valarôi*, a volte allo stesso padrone della valle in cui avevano effettuato il raccolto, con il quale pattuivano il prezzo.

I due periodi dell'anno corrispondenti alle raccolte dei vegetali in palude, d'inverno le canne, d'estate la carice, erano considerati da Lino periodi di attività autonoma. La sua posizione di giornaliero, infatti, non lo legava costantemente al padrone, come invece succedeva in queste corti per gli "obbligati" posti alle dirette dipendenza del padrone.[54]

– Ma questa gente non era sotto al padrone?

– No no no i era tutti autonomi, quei che i era invece *in corte* i era sotto al padrone, ecco, adesso, oh Dio, andar taiàr a l'inverno perché se cominciava a novembre e a ndar fino marso, taiàr tute le cane là *s'èremo tuti autonomi*, se ndaśéa a contrato un tanto al fàssio.

– Chi vi pagava?

– Eh sempre quello là, perché se ndava taiàr sul suo (Lino S.).

[– Ma questa gente non era alle dipendenze del padrone?

– No no no, erano tutti autonomi, quelli che erano in corte erano sotto al padrone, ecco, adesso, oh Dio, andare a tagliare all'inverno, perché si cominciava a novembre e si andava fino a marzo, tagliare tutte le canne eravamo tutti autonomi, andavamo a contratto, un tanto al fascio.

– Chi vi pagava?

– Eh sempre quello là, perché andavamo a tagliare sul suo].

La rivendicazione di questa autonomia è un tratto che troviamo esplicitato con orgoglio da molti raccoglitori:

– L'unica cosa che ho goduto è che *sotto padrone non ci sono andato quasi mai, mi sono arrangiato per mio conto*, sacrifici tanti, ma dopo, il lavoro non era… tutto il tempo dell'anno, ma insomma la vita era così, io ho goduto quella cosa lì (Fago C.).

– I a fate tute.

– E dèsso lé finida, *però sen mai ndài dipéndar da nessùni*, noaltri faśéne chel mestiér lì, scominsiàvene al 25 de marzo, ai 20 de marzo, che lora scominziàva le acque, e dritti fin al 25 settembre (Bruno M. e moglie).

[54] Per una definizione e una descrizione antropologica delle figure del giornaliero e dell'obbligato *vedi* Sanga, 1988.

[– Li ha fatti tutti (i mestieri).

– E adesso è finita, però non siamo mai andati a dipendere da nessuno, noi facevamo quel mestiere lì, cominciavamo il 25 di marzo, ai 20 di marzo, che allora cominciavano le acque, e dritti fino al 25 settembre].

Ma questa autonomia dichiarata aveva anche un suo forte contrappeso economico. Il guadagno consentito dalla raccolta in valle era sì più elevato, rispetto ai guadagni in campagna, ma stagionale, aleatorio.

Nei mesi in cui non si praticava la raccolta in valle la condizione complessiva di questi braccianti giornalieri era estremamente precaria.

– *Cosa facevate negli altri giorni?*

– *Niente, no gavéa gnanca l'orto, gnanca la pompa de l'acqua*, via che l'acqua na volta nei corsi l'era pulitissima, si poteva bere, ho bevuto tante volte l'acqua dal fosso (...).

– Allora lu passéa tutta l'annata con questo padrone?

– Eh, adesso, gavéa l periodo, *quand andavo trovàr quela roba lì, lu le savéa, mi staśéa casa, andaśéa trovàr chel lì, dopo altri due mesi andaśéa a taià chelaltra.*

– Par lu o pal paron?

– No, par mi, dopo, se la vendéa, se combinàvene col presso, *la vendéa anca a lu*, parché le lavorava anca lu.

– Decidéo lu l presso?

– Sì, beh, "Gino", l' véa nome Gino, "vòlo la caréza?", "sì", "bèn, végne vederla", lora vegnéa chì, là, perché no l'ò mai portà casa chi, là gavéa l capanno e la metéa dentro là, la guardava, "quanto?" "tanto", "ma, me sa", *se se combinávene se combinávene, se no la daśéa a n'altro padrón*, na volta sta chi la ndaśéa via subito, a sto tempo l'era bel e vendùa tutta (Lino S.).

[– Cosa facevate negli altri giorni?

– Niente, non avevo neanche l'orto, neanche la pompa dell'acqua, solo che l'acqua una volta, nei corsi d'acqua era pulitissima, si poteva bere, ho bevuto tante volte l'acqua dal fosso (…).

– Allora lei passava tutta l'annata con questo padrone?

– Eh, adesso, avevo il periodo, quando andavo a trovare quella roba lì, lui sapeva, io stavo a casa, andavo a trovare quello lì, poi altri due mesi andavo a tagliare quell'altra.

– Per lei o per il padrone?

– No, per me, poi la vendevo, ci combinavamo con il prezzo, la vendevo anche a lui, perché le lavorava anche lui.

– Decideva lei il prezzo?

– Si beh, "Gino", si chiamava Gino, "vuole la carice?", "sì", "bene, venga a vederla", allora veniva qui, là, perché non l'ho mai portata a casa qui, avevo il capanno e la mettevo dentro là, la guardava "quanto?", "tanto", "ma mi sa", ci combinavamo ci combinavamo, altrimenti la davo ad un altro padrone, una volta qui andava venduta subito, a questo tempo qui era già bell'e venduta tutta].

– Alora se ndava taiàr le cane, se ndava a lavoràr, perché lora l padron l véa dele piante, da scavàr i fossi co le pale eh, sempre lavorà assè assè assè.
– Sempre sotto questo padrone?
– Sì sì sì.
– Non era autonomo.
– No no, *l'autonomo lo facevo quattro mesi a l'anno.*
– Cioè quando?
– Magio giugno lùio agosto.
– Quando...
– Quando che podéa prender de più perché la paga sotto l padron l'era misera, se chialtri i diśéa che no i ciapàva mia soldi, però i à comprà sette–ottocento campi de terra, quando che chiàltri in campagna i ghe daśéa metémo dieci lire al giorno, lì sei.
– Il padrone, a lei.
– Sicuro.
– Ma per quali lavori lo pagava?
– Eh, pagava perché andavo a pulìr le cane e dopo tutta la roba che andava in Piemonte, anca chela lì bela quella paglia lì verde che ndava in Francia par le sedie, bisognava far le balle da 50 chili, gh'era la pressa da pressar, l fero da legarla, sempre lavorà.
– Invece in quei quattro mesi cosa?
– Andavo taiàr quela lì, e cavàr quel lì bianco.
– E se li vendeva da solo?
– Sì sì sì, me lo vendevo da solo.
– Non era pagato dal padrone quei quattro mesi lì?
– No no no (Lino F.).

[– Allora si andava a tagliare le canne, si andava a lavorare, perché allora il padrone aveva delle piante, si dovevano scavare i fossi con le pale, eh, sempre lavorato assai, assai, assai.
– Sempre con questo padrone?
– Sì sì sì.
– Non era autonomo.
– No no, l'autonomo lo facevo quattro mesi all'anno.
– Cioè quando?
– Maggio, giugno, luglio, agosto.
– Quando…

– Quando potevo prendere di più perché la paga sotto il padrone era misera, se gli altri dicevano che non prendevano soldi, però hanno comperato 7-800 campi di terra, quando agli altri in campagna davano supponiamo dieci lire al giorno, lì sei.
– Il padrone a lei.
– Sicuro.
– Ma per quali lavori lo pagava?
– Eh, pagava perché andavo a pulire le canne e poi tutta quella roba che andava in Piemonte, anche quella lì bella, quella paglia verde che andava in Francia per le sedie, bisognava fare le balle da 50 chili, c'era la pressa per pressare, il ferro per legarla, sempre lavorato.
– Invece in quei quattro mesi cosa?
– Andavo a tagliare quella lì, e a cavare quello lì bianco.
– E se li vendeva da solo?
– Sì sì sì, me lo vendevo da solo.
– Non era pagato dal padrone quei quattro mesi lì?
– No no no].

Lino dunque andava a raccogliere autonomamente la canna e la carice in valle, contrattando il prezzo del raccolto con il padrone o l'affittuario della valle stessa.

Parte del prodotto che raccoglieva in valle lo faceva lavorare alle donne della sua famiglia e poi lo vendeva come prodotto confezionato.

Altri ancora sono i lavori di cui Lino parla diffusamente. I *carezànti* e *canaróì* facevano, per esempio, la *medànda* in campagna, impiegandosi come braccianti nella mietitura del grano e ricevendo in cambio parte del raccolto.[55]

– Era gente che faceva solo questo?
– Sì sì, e dopo i faseva *i 15 giorni de la medànda.*
– Ah cos'è?
– Tagliare il frumento, *ecco allora quei de le paludi, i carezànti, i ndà se ndaśéne tutti taiàr l fromento perché lora se ciapàva i du chili de formento al giorno* e lora se portava casa 70–80 chili de formento sulla campagna, e in più se ciapàva dei bei soldi, perché i lo pagava de più su la giornata, e dopo se lo macinava e lora d'inverno se faśéva l fogassìn. (Lino F.).

[55] Analogamente, i boscaioli toscani "abbandonavano" il bosco per recarsi in campagna a raccogliere il grano, a cottimo, come documenta un'intervista ad un boscaiolo effettuata da M. Busoni (1996, p. 371).

[– Era gente che faceva solo questo?
– Sì sì, e poi facevano i 15 giorni della *medànda*.
– Ah, cos'è?
– Tagliare il frumento, ecco, allora quelli delle paludi, i *carezànti*, andavano, andavamo tutti a tagliare il frumento, perché allora si prendevano due chili di frumento al giorno e allora si portavano a casa 70, 80 chili di frumento in stagione, e inoltre si prendevano bei soldi, perché pagavano di più alla giornata, e poi si macinava, e allora d'inverno si faceva il *fogassìn*, (ciambella cotta nelle braci)].

Altri lavori erano svolti direttamente nella palude per ordine del proprietario della valle: escavo dei fossi, estirpo delle erbe infestanti, cura degli argini.

Oltre a canna e carice Lino si dedicava a raccogliere altri due importanti prodotti della valle, il *carezón* e la *pavéra*. Questi raccolti lo impegnavano per 40 giorni d'estate, ed erano estremamente faticosi.

– La paèra, anca là, là po, faśéa 40 giorni, śó de acqua fin chi, 40 giorni, comincia alle cinque della mattina fin mezzogiorno, dalle tre del pomeriggio fin alle sei, alle cinque, śó de acqua fin chi a taiàr chela roba lì, la paèra, par far le sporte, par far le arelle, gh'era mìa l nylon, gh'era fero o spago, ma spago era par far le stuoie i ghe diśéa, ma se nò era tutta la paèra par far le arelle, par i bachi da seta, per i sofitti delle case, par le fornaci.
– Perché 40 giorni?
– Eh, 40-35-40.
– Cioè da quando?
– Luio agosto.
– Noaltri la portàvene via nel campo che l'era móia móia, che l'era pesante che.
– Eh, l'era tre śbarché de roba che taiàva al giorno.
– Tre?
– ¶bar, barche barche, *śbarché* ghe diśevéne noaltri (Lino F. e moglie).

[– La *paèra*, anche là, là poi, facevo 40 giorni, giù nell'acqua fino a qui, 40 giorni, comincia alle cinque della mattina fino a mezzogiorno, dalle tre del pomeriggio fino alle sei, alle cinque, giù nell'acqua fino a qui a tagliare quella roba lì, *paéra*, per fare le borse, per fare le arelle, non c'era mica il nylon, c'era ferro o spago, ma ferro era per fare le stuoie, altrimenti era tutta *paèra* per fare le arelle, per i bachi da seta, per i soffitti delle case, per le fornaci.
– Perché 40 giorni?
– Eh, 40, 35, 40.
– Cioè da quando?
– Luglio agosto.

– Noi la portavamo nel campo che era bagnata bagnata, che era pesante che.
– Eh erano tre *śbarché* di roba al giorno che tagliavo.
– Tre?
– Tre *śbar*, barche barche, *śbarché* gli dicevamo noi].

Tra un raccolto e l'altro Lino dice che andava a *remengàr* lungo gli argini, come abbiamo visto (*vedi* paragrafo 3.2).

In realtà non è affatto vero che non facesse nulla, anzi! le sue giornate erano piene di altre attività. Lino infatti era anche pescatore, pescava prima di andare a raccogliere canna o carice o altre erbe, o prima di andare in azienda, intensificando la pesca quando le sue giornate erano più libere.

– Lei faceva anche il pescatore?
– Sì sì sì.
– Cosa pescava?
– Tenca lucio anguila.
– Va ancora a pescare?
– Caspita, *a l'é in tél sangue, no? l'é in tél sangue, quela là istesso anca.*
– Mi hanno detto che i pescatori facevano le coronèle.
– Sì, con le cane facevano i giochi par prendere il pése, l'inganno.
– Anche lei faceva i giochi?
– Eh mamma cara!
– E andava al Busatello?
– No, no, io son sempre stato lì, avevo il mio posto di poter pescare, avevo la palude sotto il padrone.
– Al padrone cosa dava? un affitto?
– Ma no ghe dava gnénte! dèo gràssia che *ghe tegnìa guardà la sua merce! perché se nò i ghe le portava via.*
– Cosa gli portavano via?
– Eh, le canne ah, perché allora m'ha capito c'era mica la rete metallica, par seràr fuori i orti, si faceva tutto con le canne, se seràva fuori tutto, uno che aveva l'orto, le galline, tutto così, allora mi s'era lì, dopo oh dio, *ghe portavo l pése sei mesi all'anno tutti i venerdì, ecco.*
– A gratis o glielo vendeva?
– No no no a gratis, stavo meglio allora, perché non pagavo nessuna tassa!
– E dove si metteva il pescatore?
– No no, si meteva giù e la matina se tirava su, sempre sempre.
– Come si chiamava sta cosa?
– Èl calto, calto, vedela che l'é tuti i inganni chi.
– Chi vi faceva ste canne?

– Mi mi s'era mi, dopo se faśéa l'arela, secondo la fondéssa de l'acqua e i còrdoli co la pavéra, se faśéa quattro cane, se faśéa tuto l cordolo, par far l'arèla, e son ncora invià (Lino F.).

[– Lei faceva anche il pescatore?
– Sì sì sì.
– Cosa pescava?
– Tinca, luccio, anguilla.
– Va ancora a pescare?
– Caspita, è nel sangue, no? È nel sangue, quella là lo stesso (la raccolta della carice e del *carezón*).
– Mi hanno detto che i pescatori facevano le *coronèle*.
– Sì, con le canne facevano i *giochi* per prendere il pesce, *l'inganno*.
– Anche lei faceva i *giochi*?
– Eh mamma cara!
– E andava al Busatello?
– No no, io sono sempre stato lì, avevo il mio posto per poter pescare, avevo la palude sotto il padrone.
– Al padrone cosa dava, un affitto?
– Ma non gli davo niente! Grazie a Dio che gli tenevo controllata la sua merce! Altrimenti gliela portavano via.
– Cosa gli portavano via?
– Eh, le canne ah, perché allora, mi ha capito, non c'era mica la rete metallica, per chiudere fuori gli orti, si faceva tutto con le canne, si chiudeva fuori tutto, uno che aveva l'orto, le galline, tutto così, allora io ero, dopo oh Dio gli portavo il pesce sei mesi all'anno tutti i venerdì, ecco.
– A gratis o glielo vendeva?
– No no no a gratis, stavo meglio allora, perché non pagavo nessuna tassa!
– E dove si metteva il pescatore?
– No no, si mettevano giù (gli attrezzi) e la mattina si tiravano su, sempre sempre.
– Come si chiamava questa cosa?
– Il calto, il calto, vede che sono tutti inganni qui?
– Chi vi faceva queste canne?
– Io, io, ero io, facevo l'arella in base alla profondità dell'acqua e i cordoni con la *pavéra*, si facevano quattro canne, si faceva tutto il cordone, per fare l'arella, lo faccio ancora].

I *calti* li mettevano sempre nello steso posto, lui ne aveva cento, suoi e di suo fratello, con il quale pescò *fin che c'era le acque*. Quando dovettero mettersi in regola per la pesca, pagare i contributi, prendere una licenza professionale, lui ha rinunciato. A pescare, comunque, ci va ancora…

– Riuscivate a dare il giro a 100 calti?
– Eh sì sì, gavéne tuti l nostro pèsso e lora 40-50 tutte le mattine co la barca in te un'ora se faśéa l giro, se guardava tutto (Lino F.).

[– Riuscivate a dare il giro a 100 attrezzi?
– Eh sì, avevamo ognuno il nostro pezzo e allora 40-50 tutte le mattine con la barca in un'ora si faceva il giro, si controllava tutto].

Lino infatti era conosciuto in zona come un ottimo pescatore. La quantità di reti e di attrezzi che controllava era elevata. Non era un pescatore professionista come abbiamo visto essere Ido B., ma aveva una sua territorialità, una valle sua con diritto di pesca.

La pesca *è nel sangue*, come la raccolta del *carezón* e della carice, dice Lino. Infatti, ancor oggi Lino al mattino esce con il motorino che ha adattato per poter sostenere i fasci di carice, e si reca in valle, nei pezzetti di valle sopravvissuti, o lungo i fossi, a raccogliere il *carezón* e la carice. Ne fa ancora grandi raccolte, che vende a una signora toscana, una sua cliente fissa e ora credo l'unica, che giunge fino a qui per procurarsi questa bellissima paglia che Lino raccoglie e che lei utilizza per l'impagliatura artistica di fiaschi, damigiane, vasi.

Lino dice che se questa signora un giorno non venisse più qui lui dovrebbe smettere il lavoro. Io credo che non smetterà mai, avrebbe altrimenti già avuto ragioni sufficienti per farlo. "È nel sangue", è incorporato nel suo corpo questo lavoro, insieme al sapere che comporta, all'adattamento fisico alla palude, allo spazio mentale che la palude permette di sperimentare, paragonabile a niente altro. Lino mi racconta in un'intervista che non ho voluto registrare, che dopo la guerra lui avrebbe avuto conoscenze sufficienti per ottenere un posto in ferrovia, ben retribuito, sicuro, comodo, a orario ridotto, poco faticoso. Lui ci ha provato per qualche giorno e poi è ritornato in valle. Ci è nato, ce l'ha nel sangue, quello è il suo mondo. Oggi potrebbe andare in piazza vestito da festa a mostrarsi, ma, dice, "piuttosto mi sparo", piuttosto poche ore, ma le vuole trascorrere in palude, alla caccia costante delle foglie migliori, delle piante più slanciate, di quelle più bianche possibili…

3.2.2 *L'abbandono della valle, la nascita dell'oasi. Incontri con Fago*

Incontro Fago C. a Ostiglia, in città. Abita in una bella villetta in centro città. Mi apre la moglie e mi chiede di attendere un attimo il ma-

rito. Avevo preso appuntamento, tramite i miei ospiti all'agriturismo, che conoscevano personalmente Fago; lui si stava attardando a suonare il sax. Quando ci raggiunge in salotto si scusa raccontandomi di aver sempre avuto una grande passione per la musica e che ancora oggi si mantiene in allenamento, dopo aver suonato in qualche banda, nonostante una malattia che gli sta rovinando le mani, che sono ora intorpidite, irrigidite.

Eccolo qui, oggi, un *canaról*, un *carezànte* vero e proprio, un uomo della valle. Ecco una di quelle arcaiche figure che andavo cercando, credendo di ritirarle fuori dagli archivi, dalle selve della palude o da chissà quale altro immaginario avevo incorporato. Fago C. è elegantissimo, rimette nella custodia un bellissimo sax, si accomoda in salotto e comincia a snocciolare il suo racconto cominciando a rovescio, dal giorno in cui ha ceduto la sua palude al Comune. E non ci ha rimesso più piede.

– Io ci ho fatto 60 anni, tutti i giorni compreso la domenica, il cinque novembre '90 l'ho data alla Regione Lombardia non ci ho più messo i piedi... ma io me ne lavo le mani, la palude muore, come produttività, tutto finito.

– Io ho cominciato a otto anni a fare il mestiere, e l'ho fatto fino a '68! Ho smesso il cinque novembre del '90… (Fago C.).

– Io leggo la *Gazzetta di Mantova*, non parlo con nessuno, non voglio saper niente di nessuno, la gente chiacchera, mi domanda, non so niente, se no son tutte polemiche. Io ci ho fatto 60 anni là, tutti i giorni, compreso la domenica, non ho mai trovato un gatto, la palude è fatta così! (Fago C.).

Lui dice che non vuole più saperne nulla, non vuole sentire chiacchere, nulla, sulla palude sull'oasi sulla riserva. In realtà il suo racconto rivela una sua precisa valutazione di come stanno andando le cose, e una precisa idea di come dovrebbero andare. Abbiamo visto il suo punto di vista attraverso le sue parole a proposito della "morte" della palude a causa della mancanza d'acqua e della pratica del fuoco. Fago è senz'altro il più determinato nel diagnosticare la "morte certa" della palude, (*vedi* p. 128). Lui in quella stessa palude che oggi è gestita dalla Lipu ci ha passato la vita, come ci ha passato la vita suo padre, che quella palude è riuscito a comperarla, e come ci ha passato la sua vita suo nonno. Tre generazioni di uomini di valle, una storia finita oggi, con le memorie di Fago, mentre suona il saxofono e una qualche ricercatrice

dall'Università degli Studi di Roma lo intervista, cosa che lo esalta molto e gli interessa, oggi, molto più della sua perduta valle.

La famiglia di Fago era la più stanziale, dentro la palude del Busatello, tra tutte le famiglie di cui ho potuto ricostruire la storia. Il nonno si era stabilito in valle nel 1880, ricorda Fago C.

– *La mia proprietà, di mio papà, che noi siamo lì dal 1880, mio papà l'aveva comperata dal '29, ma che siamo in palude è dal 1880 anche prima.*

– Perché dal 1880?

– C'era mio nonno.

– È lui allora il primo che è venuto lì?

– Mio nonno quando è venuto lì, dal comune di Gazzo Veronese, che *erano pescatori, facevano le arelle*, la palude è sempre stata metà e metà, ma allora le palude erano mica così, erano 20.000 ettari le valli grandi veronesi e ostigliesi, dopo la gran parte sono state bonificate e c'è rimasto quel pezzetto lì (Fago C.).

La storia di queste tre generazioni è strettamente legata ad un posto particolare: il *casìn Bordino*, una piccola casa costruita in valle, sulle rive del Tartaro.

– *La casa era sul fondo*, proprio in un angolo, *in fondo alla palude*, c'era il Tartaro, adesso quel Tartaro lì non esiste più, l'hanno spostato, c'era un argine che veniva di qui, quando era qui faceva una curva, nella curva lì c'era questo Casìno Bordìno, fatto 150 anni fa, c'erano i volti di pietra sotto e dietro c'era la scalinata che andava direttamente giù in Tartaro, allora noi non avevamo né luce né acqua né gabinetto, si andava dietro gli argini, a lavarsi c'era la scalinata per di dietro, che c'erano due camere, una qui una qui una qui, un anditino nel mezzo che mio nonno col badile raschiava la terra, e una scalinata che andava giù nell'acqua, c'erano le inferriate in ferro e legavamo le barche a quell'inferriata, una vite esterna, di quelle americane, e là sotto stavano all'ombra, e io mi lavavo da bambino in Tartaro, quello vecchio, adesso non c'è più, anche il Casìno Bordìno, difficilmente lo trovo anch'io, ho fatto in tempo a rimanerci 15 anni (Fago C.).

– … La mia famiglia c'è stata 30 anni, era chiamata il Casìno Bordìno, che adesso non c'è più, io ci sono stato fino a 15 anni, e ci venivo a piedi a Ostiglia, da là, venivo fuori alle tre e arrivavo a casa alle sette, perché mi fermavo per strada a giocare (Fago C.).

– … La cucina da una parte, sotto, ma era cucina, sala pranzo tutto, era sempre quella, di sopra c'era la camera da letto, di qua c'era il rustico che mio

papà comperava un po' di vino, e sopra c'era la scaletta di legno che si andava su, c'era il letto di mio papà lì, io dormivo con mio nonno, e nell'altra stanzetta mio fratellastro, son quattro, due e due fa quattro, in più hanno stretto la stanza su della scala e lì stava mio papà che lui era vedovo (Fago C.).

– L'acqua era pulita, mia nonna sempre fatto da mangiare con l'acqua del Tartaro, per fare da mangiare metteva giù la pignatta nell'acqua del Tartaro, prendeva l'acqua, allora non c'era mica la stufa, c'era un camino che era largo due metri e lì, allora, venivano anche i veronesi, venivano a mangiare quelli che andavano a pescare, anche di frodo, venivano là, allora mia nonna dice "dài che metto giù io", avevano una fetta di polenta, una fettina di pancetta, una bottiglia di acqua con un po' di vino che diventava un po' rosso, la vita era così e poi andavano in palude, chi ndava a pesce, chi ndava a caccia, chi a cana per suo conto, rangiàrse, chi andava a carice per suo conto, arrangiarsi (Fago C.).

La bellezza di questa casetta ed il rammarico per la sua distruzione, che poteva essere evitata, mi è stata varie volte ricordata da tanti informatori. Il nonno di Fago ci abitava dal secolo scorso, ma non ne era il proprietario. Le vicissitudini avverse agli antichi proprietari della palude permisero al padre di Fago di acquistare la valle dove già lavoravano, ma non la casetta, della quale continuarono a beneficiare, ma non poterono acquistare. Durante la rettifica dell'alveo del fiume Tartaro la casetta venne abbattuta.

Con la generazione del padre, Fago e la famiglia passarono dall'essere pescatori in valle (un po' come Ido B.) ad essere proprietari di un pezzetto della valle, attraverso una serie di sacrifici per risparmiare, di prestiti riscattati con ingegno, ricevendo in proprietà la palude.

– Da quanto ho sentito dire lì c'era anche una grossa cascina che la conducevano una famiglia di Brescia, quel proprietario là, facevano i ricchi, so che mio papà lavorava in palude, che vivevano in palude miseramente sa quanti ce n'erano? Un mare di gente che viveva in palude, non c'era mica solo quella lì, *quella famiglia lì è andata a gambe levate, aveva bisogno di soldi, allora mio papà ogni tanto gli dava cento lire, poi cento lire, poi gli dava, quando è stato in un momento che quelli là non erano più capaci di dargli i soldi indietro "mi date la palude"! e così ha preso la palude, tutta la palude* (...).

– Il nonno invece andava a giornata, abitava là, gli davano in godimento la casetta che era sul fiume, era una casetta, perché quando mio papà ha comprato la palude gliel'han dato a godimento il casìn, per dieci anni, dal '29 al '39, ma sian venuti via del '36, perché non gliel'ha voluto vendere, i padroni quelli là, gli han dato la palude (Fago C.).

La storia professionale di questa famiglia, così come ci è narrata da Fago, traccia il profilo di un passaggio da un'economia di palude vera e propria, quale è stata vissuta dal nonno di Fago, a un'economia di una palude semi-industrializzata, così come l'ha utilizzata Fago.

Il nonno ed il padre di Fago praticavano la pesca professionale ed esclusiva in valle. Costruivano la *scavesàda*, praticavano la caccia, avevano tre appostamenti fissi in valle, di cui uno per uso personale e gli altri due dati in affitto. Vendevano il pesce due tre volte la settimana, a Pontemolino, dopo averne trattenuta una parte per uso familiare.

Raccoglievano anche la canna ed la carice e tutte le altre erbe necessarie alla costruzione dei materiali per la pesca o a legare i fasci di vegetali raccolti.

Fago della *scavesàda* conserva solo il ricordo, per averla costruita qualche volta insieme al padre.

– Mio nonno, mio papà, io non l'ho fatto, *si faceva prima, quando lo facevano di mestiere*, allora si prendeva delle barche piene, ma non contava niente, io ho fatto in tempo a fare delle arelle con mio papà, con le cane, questo calto, è come un gioco, è un inganno (Fago C.).

Lui la caccia non la ama, e su questo litigava con il padre, ci racconta.

– E la caccia col fucile?

– Sì, nei posti fissi, ma io andavo poco.

– Tre posti fissi, per caccia e là c'era un rotondo grande di acqua con le anitre, un casotto molto nascosto... mio papà all'inverno quando ne prendeva tante allora le vendeva, poi d'inverno questi casotti, ne aveva tre, allora li dava in affitto, uno sempre per noi gli altri li davamo via (Fago C.).

Per quanto riguarda la pesca, Fago utilizzava i *calti*, ma ormai considerava la pesca solo un riempitivo, una cosa da fare giusto perché si è in mezzo alla valle. Fago esalta l'uso semi-industrializzato della sua valle, di quel periodo in cui la raccolta dei prodotti di valle effettivamente introduceva denaro in contanti in queste famiglie di nullatenenti, che non possedevano né terra, né valle (ad eccezione del padre di Fago che ha potuto approfittare di una coincidenza favorevole). La pesca e la caccia, si legge nella sua testimonianza, erano dei "riempitivi", per Fago, e non più delle "risorse", essenziali quali erano state per il nonno e per il padre.

– La cana viene matura per Santa Lucia, e quando sono i primi di marzo bisogna aver finito, comincia germogliare, ci si mette tanto tempo perché un

giorno c'è la nebbia, la neve, più di quattro ore non si fa, si lavora due, tre giorni la settimana, dopo si metteva l'acqua al Busatello, dopo con la barca noi caricarla, la portavamo sugli argini, dagli argini veniva il negoziante col trattore, il rimorchio, che poi veniva lavorato.

– Ma lei ha fatto anche la pesca?

– Ma pesca sì, facevo anche la pesca, ho sempre fatto anche la pesca, *ma non che di pesca ci sia stato, non tanto*.

– Allora lei non era di professione pescatore.

– Ma no, io avevo la palude, allora intanto che hai la palude mettevi giù un po' di bartovelli, non ero un grande appasionato, *tutta roba per riempire*, ma no che ci fosse stato da mangiare, no, facevo un po' di caccia anche, ma a periodi.

– Quando?

– Allora *la caccia* l'aprivano a fine agosto e si andava fino al 21 aprile, adesso han cambiato tutto, ma allora i cacciatori erano meno, c'era, per mantenere la famiglia, per fare qualche regalo a qualche amico, c'avevamo tre posti fissi, la caccia al mattino presto, si attaccava le anitre nell'acqua, al mattino presto e poi lì si aspettava, si cominciava all'alba, quando erano le otto e mezza basta, tre, quattro, cinque volte la settimana, si faceva la stagione, *ma non è che fosse un reddito per vivere*, no eh, *il reddito per vivere era la canna e il carice, i raccolti sono due*.

– Non è mai andato in campagna.

– No no no, questa è la palude, non è campagna, io la terra non so neanche com'è fatta, io ho sempre lavorato in palude, erano 105 biolche, dopo quando hanno fatto il Canalbianco ce ne hanno espropriate cinque o sette (Fago C.).

"Io avevo la palude", dice Fago, e la palude per lui sono canna e carice. I suoi interessi sono concentrati sulla raccolta della carice e della canna, "i due raccolti principali", come spesso dice, quelli che servivano per mangiare, per guadagnare, per vivere.

– La pavéra, ma poco, *i raccolti principale sono la canna e il carice, il resto sono derivati*, quella (la pavéra) sotto ha una gamba grossa, dura così che ci vogliono dieci giorni per seccarla e non è mica facile dieci giorni senza prendere l'acqua, poi viene tutta sfogliata, si prende le foglie migliori che si adopera per fare ste sporte, è alta, saranno due metri e mezzo, ne avevo poca, poi marciva là, qualcuno veniva c'era un vecchio là, allora combinava "dammi due tre sporte", mi faccia due tre sporte per prendere il pesce, ecco, non è che sia una cosa redditizia, ecco, niente, *caréza e canna, quella, la caréza e canna sono i raccolti principali*... (Fago C.).

L'annata di Fago trascorreva tra caccia e pesca, attendendo i periodi della grande impegnativa raccolta della canna e della carice, quando si abbandonava tutto il resto per seguire la palude.

– C'era molta libertà, nel periodo tra un raccolto e l'altro un po' a pesca, un po' a caccia, un po' andar a vedere che non ti rubassero, non ti facessero danni, la barca, *il giro*, invece la primavera c'era la concimazione, la polizia, *si andava pulire i fossi*, quello lì nell'intervallo, *un po' a caccia un po' a pesca, quando c'era il raccolto allora non se ne parlava più*, perché lì dai primi di dicembre ai primi di marzo, poi a marzo si aspettava la giornata giusta per poter bruciare (Fago C.).

Nonostante l'enfatizzazione posta su canna e carice, tutta una serie di piccole e complementari attività di raccolta sono state svolte da Fago. Per esempio, il suo risiedere in valle gli consentiva di barattare dei prodotti (per esempio le sporte per contenere il pesce) con i vegetali palustri. Oppure ancora, Fago racconta di aver raccolto del *crescione d'acqua* che vendeva all'esterno della palude:

– Una volta c'era un erba che è chiamata il cressóne, *quella lì io ne portavo fuori dei sacchi* e li davo ai medici, a tutti, si mangiava come l'insalata, era un'erba medica, adesso è completamente ?, non ce n'è più (Fago C.).

Fago non si è mai occupato della lavorazione di canna e carice, che era invece svolta, come vedremo, presso famiglie dove la manodopera non scarseggiava o nelle cascine che si erano organizzate come aziende per la lavorazione semi-industriale delle canne. Fago approfittava del possesso della valle per concentrarsi sulla raccolta esclusiva dei vegetali nei due momenti cruciali di raccolta, l'estate e l'inverno. Assumeva la manodopera necessaria, con la quale contrattava le modalità di pagamento, che nel corso degli anni sono spesso cambiate:

– Prendeva degli operai?

– Non sempre, sì, perché il carice è un lavoro troppo corto, presempio si comincia il 24-25 giugno si termina il 10 agosto, se non si fa in quel tempo lì il carice si brucia, il negoziante non lo vuole più, le cime si seccano, perché dopo bisogna tirar via l'acqua, ci vogliono un giorno e mezzo perché la fila si secchi e diventi bianca, poi si gira e diventa bianca anche là, poi si lega si fa i mazzi, invece la canna si fanno i mazzi da 72 (Fago C.).

– Lei non la lavorava allora?

– No no no, *io il prodotto come veniva fuori andava venduto*... gli uomini che tagliavano le canne venivano pagati in moneta, invece il carice no, loro non volevano, lora lavoravano a percentuale, cioè il carice io lo davo a quella famiglia lì, son partito con il 50%, veniva fuori a quintali, 100 quintali, ma si vendeva as-

sieme, dopo si spartiva i soldi… poi loro dovevano spartirlo perché erano in quattro, cinque, perché io ne avevo un pezzo, dopo la manodopera scarseggia allora hanno voluto 55, poi 65 e poi l'ultimo, gli ultimi anni, a 70. Al 30% a me e 70 a loro, o farla o… l'ultimo anno col carice ho preso due milioni in un'estate (Fago C.).

Il suo compito consisteva nell'organizzare la raccolta, portare i mazzi all'argine, dove venivano consegnati ai mercanti, provenienti dalle zone lungo il vicino Mincio, i quali a loro volta avrebbero portato i vegetali a Maccacari e a Villimpenta, dove c'erano i magazzini per la lavorazione.

– Io la mia roba gran parte veniva lavorata nel comune di Villimpenta, veniva lavorata a Maccacari, e gran parte dei negozianti erano a Rivalta sul Mincio, che là ci sono le paludi, allora là ci sono i negozianti, quando c'era, adesso sono quasi tutti spariti (Fago C.).

Questa è stata la vita di Fago, dalla giovinezza, alla sua vecchiaia.

– Mio papà, finita la quinta, remo in mano, la barca e via… quello è stato il mio grande errore, non aver mollato tutto e via, far l'operaio, avrei guadagnato di più (…).

– Gli anni più duri per me sono stati dal '47 fino al '69, '70, … mio papà è morto di 91 anni, io ho cominciato a farmela per mio conto che avevo 52 anni suonati! (Fago C.).

Una vita legata alla palude, "dentro" la palude. Anche dopo il trasferimento in una casa nuova in città la sua mente è rimasta "dentro" la palude fino a pochi anni fa, quando ha consegnato la sua palude agli ambientalisti. Oggi è la sua palude quella che costituisce la "riserva naturale, delle paludi di Ostiglia", nel mantovano. Fago dice che lui non ci ha messo più piede, in valle. Ma da ogni sua parola trapela tutto il contrario del disinteresse che vuole ostentare. Dalla *Gazzetta di Mantova* lui sa tutto quello che c'è da sapere su quella che è stata la sua valle, e dice tutto quello che c'è da dire secondo il suo punto di vista, su quella che è oggi la valle:

– Quando c'è l'acqua io di canna, avevo 10-12 uomini, io con la barca ci portavo fuori, il mazzo è di 72 cm di circonferenza, di sotto, lunga tre, quattro metri, dipende dall'anno, la canna viene con l'acqua, ne facevo 18.000 mazzi, solo la mia parte, c'era mio papà allora, e di carice se ne faceva 700-800 quintali, adesso sa quante se ne fa? i mazzi saranno 500 se ce ne sono, po' *messa male, brutta*, perché *non c'è l'acqua*, il carice in tutto si troverà 20 quintali se li trovi, *come produttività è finita* (Fago C.).

3.2.3 La trasmissione non istituzionale dei saperi sulla valle. Incontri con Primetto

Uno degli uomini di Fago, che lavoravano per Fago, era Primetto.

Primetto è stato l'ultimo uomo a recarsi nella parte mantovana della palude del Busatello per raccogliere canna e carice, prima che diventasse oasi. La sua famiglia possedeva alcuni campi di terra, ma la prole era numerosa, e così alcuni dei figli cominciarono ad andare in valle, impiegandosi come giornalieri, e lui ci andò per primo, essendo il primogenito, come il suo nome insegna.

– Lu l'à vista la val là al Bastión?

– Sì sempre vista là, Maria Santa, se parlén qua l Busatél qua, ò comincià ndarghe che gavéa, dopo le lementari, e ò continuà, *son ncora invià! d'istà l'inverno…*

– Sempre in quelle zone?

– Sì sì sì (Primetto).

[– Lei l'ha vista la valle là al Bastione?

– Sì sempre vista là, Maria Santa, se parliamo qua al Busatello qua, ho cominciato ad andarci che avevo, dopo le elementari, e ho continuato, sono ancora avviato! D'estate e d'inverno…

– Sempre in quelle zone?

– Sì sì sì].

Primetto lavorava nella valle di Fago, e prima di lui suo nonno aveva dato una mano alla famiglia di Fago.

Il nonno di Primetto e il nonno di Fago erano amici per la pelle, e il primo salvò la vita al padre di Fago stesso, durante un rastrellamento in tempo di guerra, nascondendolo prima in casa sua e poi nel pagliaio. Egli fece anche da "castaldo" al nonno di Fago, tenendogli il conto del materiale raccolto e venduto, delle paghe da dare agli operai una volta alla settimana, ritirando i soldi personalmente e pagando così la manodopera. Egli godeva quindi di piena fiducia da parte di questo uomo di

valle, tanto che al ritorno dalla guerra ricevette un pezzo di valle da lavorare quasi gratuitamente, in cambio del lavoro svolto.

– Se parlarà mi digo ancora de sinquanta anni fa, a gh'era la gente che ndava lavorar, là, siccome l'é distante da qua a là sarà dodici, tredici chilometri, lora i veniva torli coi cavài e i caréti la gente, sempre, se cargava su in vinti, trenta sul caréto e i portava sul lavoro.

– In campagna o nella valle?

– No, in campagna, in campagna, invece in valle se ndaśéa da qua, ghi n'era na strada più corta, sarà sìnque chilometri da qua, una scorciatoia, na traversa lì insomma (...) tutti a pié.

– No se rivéa co la barca?

– Beh, se ndava anca co la barca, ma l'é più lunga, in barca ghe ndaśéa me povero nono, me povero nono partéa da qua in barca, partéa la matina e i tornava la sera, a la matina se partìa anca verso le quattro, tre e mèśa, d'ista.

– E lu lavoréo a la giornata?

– Ben, mi ò sempre lavorà in la val, ma sempre a contrato.

– Par chi?

– Par Carlo C., conósea?

– Éo quéi che abitéa in tel casìn Bordìn?

– Proprio, lé só śio, l'él fradél de so póre pupà, Antenore, che l'è só fradél de quelo lì che parlo dèsso, del professor praticamente, fradél de só pupà del professor, Antenore l'é nato al caśìn, mi me ricordo che l'era na casa lì, l'é sta butà do che sarà venti anni (…), l'é nato lì, me ricordo chel staśéa lì, anca so mama, e dopo dopo tre quatro anni che o conossù, che noaltri passàvene da lì pa ndar in val, che lavoràvene da chéa gente lì, o conossù do o tri anni che dopo i a comprà a Ostiglia (…), sarà mort l vecio, i se à diviso.

– Quanta val avéi?

– Ghe digo subito, mi me ricordo, so póre nono, dunque là i varà vu 90 campi, mi parlo de campi, campi veronesi, 3.030 metri (…), i avéa anca campagna (…) però là in fondo ghe sta taià, dove ghe l Canalbianco, ga restà sette, otto campi de là … ansi la dò i à butà śó anca delle case, in fondo le Core (…).

– Biśo l'era l papà de Antenore, mi l'ò conossù molto bene (…), védela chi co me póre nono, come se i sté fradèi, perché in tempo de guera, Biśo l'é sta ciamà in guera, me póre nono l'era diversi anni che l'era a lavorar, anca da prima, fato sta che l'era sta ciamà in guera, l gavéa na zienda, allora, na ventina de persone che lavorava tut al tempo de l'anno, taiàr caréza e cana l'inverno e lora l sa, ga domandà a me nono, èl ga fato come da castaldo, lavorava però anca lu, l se guadagnava la giornada, fato sta che, l'é sta ferìo in guera sto Biśo, comunque l'é stà fortunà e quande che l'é tornà l ga fato un ben, na mancia a me povero nono, va ben, qua l ga n tòc de val, a rénte Ponte Molin, a vegner in qua? de val, èl ghe l'à data quasi par gnente, sensa pagar afito, perché l ga, èl pagava

la gente, èl ndava a piedi, pense, me nono no l'era gnanca bon de ndar in bicicletta, l'é morto del '54, nel '54 mi avée 19 anni, dunque l'ò conossùo molto bene! a pié èl ndava tór i soldi a Ostiglia e po 'l tornava de òlta, pagar la gente ogni sabato, pó l tornava casa qua, ogni sabato, dunque sarà sta la beléssa de diciasette, diciotto chilometri, ma no era mìa marevéia, perché i era tuti a pié (…), cusì èl ga fato l castaldo.

– Nol véa figli grandi Biśo?

– I era ancora śóveni, el gavéa so póre mama, ma so póre mama, l'avéa nome Erminia, o conossù anca quela, (…).

– In tempo de guera Antenore l'era sbandato qua, l'é stat anca in altre famiglie, ma l'é stat anca qua, i ultimi giorni l'é stat sconto na note, l'é salta só, i era i partigiani, avéimo le mòte de pàia, lora salta śó dal letto se à acòrto e al se à sconto dentro in te un buśo a la pàia, e proprio quela note là du che i stava qua dentro i a catàa i a portadi via, fortuna, i a bu fortuna che i e torné, perché tanti i e pi (...).

– Ndava in val co so pupà, Antenore, i faśéa dei mestiér uniti, ansi quande che i taiàva le cane, feśéimo le mòte grosse de cana, là drio l Busatèl, alora vegnìa de la gente coi barconi e lora lori la matina, parché i caricava sempre la matina, i ndaśéa scaricarla a San Piero, al ceśón de San Piero, i faśéa chéi giri lì (Primetto).

[– Parliamo di 50 anni fa, c'era la gente che andava a lavorare là, siccome è distante da qua, saranno 12, 13 chilometri, loro venivano a prendere la gente con i cavalli e i carretti, sempre, ne caricavano 20, 30 sul carro e li portavano al lavoro.

– In campagna o nella valle?

– No, in campagna, in campagna, invece in valle ci si andava da qua, c'era una strada più corta, saranno cinque chilometri da qua, una scorciatoia, una traversa insomma, tutti a piedi.

– Non si arrivava con la barca?

– Beh, ci si andava anche con la barca, ma è più lunga, in barca ci andava mio povero nonno, mio povero nonno partiva da qua in barca, partivano alla mattina e tornavano alla sera, alla mattina si partiva anche verso le quattro, tre e mezzo d'estate.

– E lei lavorava a giornata?

– Beh io ho sempre lavorato in valle, ma sempre a contratto.

– Per chi?

– Per Carlo C., conosce?

– Sono quelli che abitavano al casìn Bordìn?

– Proprio, è suo zio, è il fratello di suo povero papà, Antenore, che è il fratello di quello di cui le sto parlando, del professore praticamente, fratello del papà del professore, Antenore è nato al casìn, io mi ricordo che c'era una casa là, è stata buttata giù da vent'anni (…), è nato lì, io mi ricordo che stava lì, anche

sua mamma, e dopo tre o quattro anni che li ho conosciuti, che noi passavamo di là per andare in valle, perché lavoravamo per quella gente lì, li ho conosciuti duo o tre anni prima che poi comperassero (casa) a Ostiglia (...) sarà morto il vecchio, si sono divisi.

– Quanta valle avevano?

– Glielo dico subito, mi ricordo, suo povero nonno, dunque là avranno avuto 90 campi, io parlo di campi, campi veronesi, 3.030 metri (...), avevano anche campagna (...), però là in fondo gli è stato tagliato (l'appezzamento) dove c'è il Canalbianco, gli sono rimasti sette, otto campi di là... anzi, laggiù hanno buttato giù anche delle case in fondo alle Core (...).

– Biso era il papà di Antenore, io l'ho conosciuto molto bene (...) vede qui con il mio povero nonno, come fossero stati fratelli, perché in tempo di guerra Biso è stato chiamato in guerra, mio povero nonno lavorava da lui da molti anni, fatto sta che (Biso) è stato chiamato in guerra, aveva un'azienda, allora, una ventina di persone che lavoravano tutto l'anno, a tagliare la carice e la canna d'inverno, e allora ha chiesto a mio nonno, gli ha fatto come da *castaldo*, lavorava anche, si guadagnava la giornata, fatto sta che è stato ferito in guerra questo Biso, comunque è stato fortunato, e quando è tornato gli ha fatto un bene... (?) una mancia a mio povero nonno, va bene, qua aveva un pezzo di valle, dentro a Ponte Molino, venendo in qua, gliel'ha data quasi per niente, senza pagare affitto, perché gli pagava la gente, andava a piedi, pensi, mio nonno non era neanche capace di andare in bicicletta, è morto del '54, nel '54 io avevo 19 anni, dunque l'ho conosciuto molto bene! A piedi andava a prendere i soldi ad Ostiglia e poi tornava indietro, per pagare la gente ogni sabato, poi tornava a casa qua, ogni sabato, dunque saranno stati ben 17, 18 chilometri, ma non c'è meraviglia, perché erano tutti a piedi (...) così gli ha fatto da *castaldo*.

– Non aveva figli grandi Biso?

– Erano ancora giovani, aveva sua povera mamma, sua povera mamma, si chiamava Erminia, ho conosciuto anche quella (...).

– In tempo di guerra Antenore era sbandato qua, è stato anche presso altre famiglie, ma è stato anche qua, gli ultimi giorni è stato nascosto una notte, è saltato giù, c'erano i partigiani, avevamo i mucchi di paglia, e proprio quella notte là due che stavano qua dentro sono stati trovati e li hanno portati via, fortuna, hanno avuto fortuna che sono tornati, perché tanti non sono più (tornati) (...).

– Andava in valle co suo papà (Antenore), facevano i mestieri insieme, quando tagliavamo le canne, facevamo i mucchi di canne, là lungo il Busatello, allora veniva la gente con i barconi e allora loro la mattina, perché caricavano sempre alla mattina, andavano a scaricarla a San Pietro, al chiesone di San Pietro, facevano quei giri lì].

La famiglia di Primetto aveva dunque una qualche consuetudine con la valle del Busatello già da almeno tre generazioni, nonostante possedessero anche terra da coltivare. Primetto ha dedicato alla valle la maggior parte del suo tempo e della sua attenzione.

Dopo essersi impiegato nella valle della famiglia di Fago come bracciante giornaliero, Primetto a casa lavorava la carice raccolta, intrecciando i *balzi*, aiutato in questo anche dalla moglie. Poi lui si occupava personalmente di smerciarli, portandoli nelle cascine dove si praticava la risicoltura e contrattando con questi agricoltori la vendita dei *balzi* per legare i covoni di riso.

– Alora chéi anni là, mi prima del tratór *ò doperà cavali*, ... i vegnéa anca co i asini o l musso, sempre da Macacari, la varde strada che i féa da Macacari, partìr da Macacari, *a ghé voléa un giorno, sala un giorno, a ghe voléa un giorno*, e dopo qua caricarla e ora che s'à caricà po a casa pian pian perché sto asino, un passéto vanti l'altro, ma sala chéi anni chi, mi son ndà portàr via dìi legàci col cavàlo, i portava distante da casa mia anca 15, 20 chilometri, sì sì sì sì, par mi e anca pa n'altro che l vegnìa lavoràr chi a cana, che lé sta proprio l'ultimo che m'à fa compagnìa, che dopo lé morto, che l sta poco lontàn de casa mia, portàve via anca par lu, che lu no véa nessun mèzo, chéi anni là '58, '60, chéi anni lì era sol chel mèzo lì, ma ghi era anca altre famiglie che i portava via, i portava a le corte dove i le doperava da ligàr èl formento, èl riso, ecco, e i partéa la matina, verso, tel mese dei primi de magio fin ai primi de giugno, gh'era un 40 giorni, gh'era du, tre viaggi a la setimana se faśéa, e partéa verso le tre, tre e mèza, quando i era le quattro se scominsiéa véderghe, comunque l'era presto, e a passo se rivàva fin là, dopo invésse al ritorno tuto al troto, ah vén fato de le bataglie ne la vita!! Impossibile pensàr quel che è passà in la vita, quelo che s'a fato, i lavori che s'a fato, i émo fati!

– Anche suo nonno col cavallo?...

– Beh sì, chéi anni là chelaltro vegnìa davanti *in bicicleta*, ogni tanto l me spetàva davanti, e lora l me segnàva in le corti ndó che vón da ndàrli scaricàr... dée olte i pagava suìto, dée volte i tardava, insomma bisognéa contentàrse de quel che se podéva (Primetto).

[– Allora, in quegli anni, io prima del trattore ho adoperato i cavalli... venivano anche con gli asini o con il mulo, sempre da Maccacari, guardi la strada che facevano da Maccacari, partire da Maccacari, ci voleva un giorno, sa, un giorno, ci voleva un giorno, e poi qui caricarla e dopo caricata a casa, pian pianino, perché l'asino, un passetto dopo l'altro, ma sa che in quegli anni io sono andato a portare via dei legacci con il cavallo, li portavo distanti da casa mia (per venderli) anche 15, 20 chilometri, sì sì sì sì, per me e anche per un altro che veniva a lavorare qui la canna, che è stato proprio l'ultimo che mi ha fatto compagnia, che poi è morto, sta poco lontano da casa mia, portavo via (i legacci) anche per lui, perché lui non aveva nessun mezzo, in quegli anni, '58, '60, c'era

solo quel mezzo lì, ma c'erano anche altre famiglie che li portavano via, li portavano nelle corti dove li adoperavano per legare il frumento, il riso, ecco, partivano alla mattina, verso, nel mese dai primi di maggio ai primi di giugno, partivano verso le tre, tre e mezza, e quando erano le quattro cominciavano a vederci, comunque era presto, e a passo si arrivava fino a là, poi invece al ritorno tutto al trotto, ah abbiamo fatto delle battaglie nella vita! Impossibile pensare quello che si è passato nella vita, quello che si è fatto, i lavori che si son fatti, li abbiamo fatti!

– Anche suo nonno con il cavallo?

– Beh sì, in quegli anni là l'altro veniva davanti in bicicletta, ogni tanto mi aspettava davanti, e allora mi indicava le corti nelle quali dovevamo scaricarli... a volte pagavano subito, a volte tardavano, insomma bisognava accontentarsi di quello che si poteva].

Primetto continuò ad andare in palude anche dopo sposato, alternando, come tuttora, quel lavoro con la cura dei campi, che condivideva comunque con la famiglia. In seguito la meccanizzazione dei lavori della campagna rese più facile il lavoro agricolo, e così Primetto continuò ad occuparsi della palude. È lui l'uomo che dirà che ha *pestésà* tutta la palude, che ha "pestato" tutta la palude, che ci ha camminato sopra ogni suo centimetro, che in palude sa andarci anche di notte (*vedi* p. 66), che ci ha lavorato in ogni stagione, che ci ha lavorato fino a restare da solo, per ultimo, a raccogliere le erbe di palude, e allora ha smesso anche lui (*vedi* p. 460). Oggi Primetto è ogni giorno in valle, e ha un permesso speciale rilasciatogli dai gestori dell'oasi, per potervisi recare (l'accesso libero infatti non è consentito). Lui va in valle a vedere, a fare un giro, forse a pescare. Quest'anno ha sistemato una barca per il Comune, incatramandola, curandola, aggiustandola perché potessero usarla per entrare in palude. Lui accompagna i responsabili dell'oasi, come abbiamo visto, e ancora vedremo, e tra un'escursione e l'altra racconta loro nei dettagli la storia della palude. Descrive loro ogni ciuffo, ogni *córo*, ogni buco per i pesci, i posti migliori per pescare, dove erano i *tagli* per sistemare gli attrezzi e così via. E così raccontando, accompagnando, camminando per la valle, chiaccherando e parlando quasi a perditempo, Primetto giorno dopo giorno sta trasmettendo il suo *sapere* ai responsabili dell'oasi e ad altri appassionati che lo frequentano. Si legga nella seconda parte la testimonianza in cui Primetto fa valere le sue ragioni a favore del fuoco, e cerca di "condurre" alle sue ragioni il responsabile dell'oasi al quale si sta rivolgendo (*vedi* p. 436-437, paragrafo 8.3).

Al di là di ogni istituzionalizzazione, al di là di ogni protocollo, al di là di ogni progetto, questa trasmissione dei saperi pare comunque realizzarsi. E pare dimostrare che un progetto di conservazione ha comunque bisogno di ancorarsi al passato del luogo. Tant'è che è proprio il responsabile dell'oasi ad indicarmi Primetto e ad invitarmi a conoscerlo. So comunque che loro si incontrano spesso, e spesso vanno in valle insieme. Primetto accompagnerà anche me in valle, varie volte a piedi e poi in barca. Avevo già visto questo pezzetto di palude decine di volte, ma non potevo sottrarmi a queste visite: la valle residua, il piccolo pezzetto di valle del Busatello è ancora il luogo di trasmissione del suo sapere sulla valle. Al di là di qualsiasi ufficialità.

A volte, infatti, bastano poche risorse perché la trasmissione di un sapere si realizzi; a volte la presenza di un solo soggetto che conservi o utilizzi i saperi permette alla comunità intera di approfittare di quel sapere e di trasmetterlo; un solo soggetto sociale di questo tipo può reintegrare la comunità tutta nel mondo dei suoi saperi.[56] Poche risorse a volte bastano per trasmettere grandi conoscenze, e se si pensa alla riduzione drastica del numero di questi soggetti-sapienti, si comprende sia la loro preziosità oggi, sia il loro particolare potere.[57]

3.2.4 La pluriattività come identità. Incontri con Arduino M.

Arduino M., è stato per me un interlocutore preziosissimo e assai caro. Il suo racconto è sempre stato molto generoso, lui sa parlare lungamente, anche se gli si pongono pochissime domande. È lui che mi ha parlato delle donne beccate dal *maràsso* (*vedi* paragrafo 7.7). È a lui che si sono rivolti gli ingegneri della compagnia di bonifica, quando hanno avuto bisogno di capire come funzionava l'ecosistema della palude (*vedi* p. 462). È lui che mi ha parlato a lungo della palude, con un lessico tra i

[56] È il caso per esempio del rapporto degli zingari con la scrittura, che a volte passa attraverso pochi componenti della comunità zingara che hanno accesso all'alfabetizzazione.

[57] Si ha una misura del loro potere se si pensa al grande conflitto che si crea intorno al fuoco, ogni anno, in questa palude (cfr. il capitolo 8), grazie proprio a figure di questo tipo: Primetto è stato esplicitamente uno degli ultimi uomini in valle ad appiccare il fuoco alla palude, come racconta in una testimonianza che ho riportato nel paragrafo 8.3.

più specifici e dettagliati (si veda p. 72, lì dove parla del modo di guidare la barca in valle, per scendere e per risalire o dove parla delle tecniche del *rostàr* e del *norbàr*, a p. 121-123). Arduino non possedeva terra, né l'ha mai posseduta, per lunghi periodi dell'anno non la lavorava nemmeno, recandosi piuttosto in valle a raccogliere.

La definizione e la descrizione di questi personaggi "sfumati" è stata una delle cose che ho trovato più difficili da affrontare in questo scritto ed in questa ricerca.

Arduino ne è un esempio interessante.

L'avevo visto ancora prima di conoscerlo, mentre andava in bicicletta, accompagnato dal suo fedele cane, un enorme pastore tedesco, lungo gli argini del fiume Tartaro, in una prossimità fisica con quella che un tempo era la valle, scenario di tanti periodi della sua vita. Come Primetto, come Lino F., anche lui è uno di quelli che in palude ci vanno ancora oggi tutti i giorni, non fosse altro che per vederla.

Oggi Arduino è in pensione, e lavora per piacere, con ritmi blandi e con grande disponibilità all'incontro e alla narrazione. Questa cosa è da sottolineare, perché ha costituito la grande differenza tra gli uomini di valle ancora attivi, restii a raccontare, a spiegare, e quelli "a riposo", che possono permettersi di analizzare, spiegare, raccontare, dire.

Il racconto di Arduino è talmente intenso che tutta la sua corporeità vi partecipa: la sua voce, i gesti, lo sguardo meriterebbero una registrazione visiva. Sono convinta che il suo racconto, la sua figura nobile e selvaggia, la sua voce suadente, sosterrebbero i tempi di un intero film.

La sua vita si è svolta all'interno di una cornice di grande povertà: nessuna proprietà, nessuna eredità, neanche il letto in cui dormire. Nessun cenno di vittimismo nel racconto della sua storia. Arduino M. ha lavorato sodo tutti i giorni della sua vita, sostenendo ritmi che farebbero impallidire qualsiasi persona.

Proveniente con la famiglia originaria da un altro paese, si è indigenizzato subito, in questo mondo della valle che pare richiedere uomini forti per affrontare un mondo difficile.

Neanche il matrimonio segnò per lui un momento di passaggio ad una vita più confortevole. Si sposò senza avere né una casa né una stanza, e abitò prima con un fratello poi in una cantina in affitto, dove, quando c'erano le piene nel fiume vicino, gli entrava l'acqua in camera.

– Mi son partì co gnente sala, son sta mi co me moiére e me fiói ne la cantina, a véder me fiói, du putìni, uno ghéa dó anni, quealtro péna nato, na letiéra de ferro, co tute gósse de acqua sóra la testa da gran umidità che gh'era, fortunati che nó s'a gnanca malà, dopo uno lé nda Milan, m'a dato na camerina, na casina lì, dentro in cantina lì mé nato na putina, dal '54, a m'é nata dentro la cantina, co la piena che traversava lì, mi son levà su na mattina gh'era cussìta d'acqua sotto l letto, dove gò messo i pié l'era tanta de acqua cussìta, la cantina l'era più bassa de la corte, allora lì, son nda dormìr da parenti, o strussià tutto, quéa poca che véo l'ho strussiàda tutta perché l'è ndada sotto acqua, de lì son partì, col sacrificio, lavoro (Arduino M.).

[– Io sono partito con nulla, sa, sono stato io con mia moglie e i miei figli nella cantina, a vedere i miei figli, due bambini, uno aveva due anni, l'altro appena nato, una lettiera di ferro, con le gocce d'acqua sopra la testa da tanta umidità che c'era, per fortuna non si sono neanche ammalati, poi un tizio è andato a Milano, mi ha dato una cameretta, una casetta lì, dentro in cantina mi è nata una bambina, nel '54, mi è nata dentro una cantina, c'era la piena che attraversava lì, mi sono alzato una mattina che c'era tanta così d'acqua sotto il letto, dove ho messo i piedi c'era tanta acqua così, la cantina era più bassa della corte, allora sono andato a dormire da parenti, ho strusciato tutto, quel po' che avevo l'ho (strusciata?) tutta perché è andata sotto acqua, da lì sono partito, con il sacrificio, con il lavoro].

Arduino si impiegava come bracciante; era un salariato agricolo che lavorava a cottimo, alternando svariati lavori: la raccolta in palude, la preparazione delle risaie (*sitàr*, cioè a preparare il terreno della risaia vangandolo a mano con una particolare vanga a punta chiamata *sita*), nelle cascine per sfalciare o per svolgere qualsiasi altro lavoro. E tra l'uno e l'altro di questi lavori, tutti stagionali, anche quindicinali (come quello in risaia) andava in valle a raccogliere *per conto suo*, in più di quanto raccolto come bracciante, alcuni fasci di erbe palustri che poi la moglie a casa intrecciava e lui vendeva. E la sera, finite le ore stabilite per contratto, di nuovo in palude a raccogliere erbe.

– E sempre a cottimo, par ciapàr più de chél che va a ore, paludi e risàra a sitàr, a cottimo anca lì, levàvene su alle quattro de mattina in april fino alle undeśe, e dopo ndaśé le quattro dopo miodì, vegnée casa s'era messo cussì, no ère gnanca pì bón a indrisàr èl còl, perché se lavora sempre messi cussì, delle bessìghe alle man, vegnìa fóra sangue, e bisognava ndàrghe, perché i fióì, la donna podéa mìa iutàrme, e allora nel frattempo finì quel lavoro lì che era de quíndeśe giorni, quel de sitàr, perché dopo vegnìa semenà l riso, quande ndaśéa sotto l padrón a segàr, a far, a brigàr, a mezzogiorno l śmetéa e lora vegnéa casa, magnàr un piatto de minestra e po via co la bicicletta a taiàr un fàssio de caréza e lora éa me faśéa i balsi a casa, perché se nò mi me la cavava mìa, dopo i putini

quand i vu sìnque anni, taccà impirlàr anca lori, e mi sulle ore che era ndar a polsàr ndaśéa a caréza, dopo ndaśéa far le quattro ore sotte l parón, vegnéa casa la sera de òlta caréza ncora, par procurarghe che i lavore anca lori, de quéle vitacce che no ghe augure nessuni, co la caréza alle quattro de mattina fin alle diéśe e mezza, undeśe, pomeriggio a ligàr e portarla fora (Arduino M.).

[– E sempre a cottimo, per prendere di più di quello che va a ore, paludi e risaia a *sitàr* (vangare con la *sita*), a cottimo anche lì, ci si alzava alle quattro del mattino, in aprile, fino alle undici, e poi andavo alle quattro del pomeriggio, venivo a casa che ero messo così (storto), non ero neanche più capace di raddrizzare il collo, perché si lavorava sempre messi così, le vesciche alle mani, usciva sangue, e bisognava andarci, perché i figli, la donna non potevano mica aiutarmi, e allora nel frattempo, finito quel lavoro lì che era di 15 giorni, quello di *sitàr*, perché poi veniva seminato il riso, quando andavo sotto il padrone a segare, a fare e a "brigare", a mezzogiorno smettevo e allora venivo a casa, mangiavo un piatto di minestra e poi via con la bicicletta a tagliare un fascio di carice e allora lei (la moglie) mi faceva i legacci a casa, altrimenti io non me la cavavo, poi i bambini, quando hanno avuto cinque anni, hanno cominciato ad intrecciare anche loro, e io nelle ore in cui si sarebbe dovuto andare a riposare andavo a carice, poi facevo le quattro ore per il padrone, venivo a casa la sera e a carice ancora, per procurargli che lavorassero anche loro, di quelle vitacce che non auguro a nessuno, con la carice alle quattro di mattina fino alle dieci e mezza undici, il pomeriggio a legare e portare a casa].

Nelle risaie del barone Treves, dopo aver "arato" il campo, Arduino seguiva la crescita del riso, la raccolta e l'essiccazione (esclusa la semina, il cui onere spettava al padrone) e riceveva in cambio il 50% del riso prodotto.

– Èl ne daśéa sinquanta noaltri e sinquanta lù, dunque noaltri la aràvene, lu la semenàva, èl metéva la sémena, dopo curarlo, méder, bàterlo, secarlo tuto noaltri, tute spese noaltri, se faśéne su du tre quintài de riso, all'inverno l'era oro.

– Par magnàr a casa o vénder?

– No, no, oh Dio, se ghe n'era de più se vendéa, ma se no tegnéne par noaltri, far la minestra, a ghéne del violone, no chél de dèss, chél nostrano, a ghéa dei grano grossi cussìta, ah l riso l'era potente, violón nero, nostràn ...

– Al ghéa de chéi grani azzurri, azzurri color viola i era, l'era violone perché l'era color viola, èl ghéa un tòco de gamba più l gran che l ghéa la riga viola, allora lé saltà fora l nome violone (Arduino M.).

[– Ci dava cinquanta noi e cinquanta lui, dunque noi la aravamo, lui la seminava, metteva il seme, poi curarlo, mieterlo, seccarlo tutto noi, tutto a spese nostre, ci facevamo due, tre quintali di riso, per l'inverno era oro.

– Per mangiare a casa o vendere?

– No no, oh Dio, se ce n'era di più si vendeva, altrimenti lo tenevamo per noi, per fare la minestra, avevamo del violone, non come quello di adesso, quello nostrano, aveva dei grani grossi così, ah il riso era potente, violone nero, nostrano...

– Aveva dei grani azzurri, azzurri color viola erano, era violone perché era color viola, aveva un pezzo di gamba e il grano che avevano una riga viola, allora è saltato fuori il nome violone].

Arduino conosceva una rete estesa di persone ed i suoi lavori erano richiesti sia in campagna che in valle. È Arduino quello che ci ha descritto dettagliatamente come preparavano, in accordo con il proprietario della valle, le *roste* per "fermare" l'acqua in valle (*vedi* paragrafo 2.1). In palude i pescatori gli chiedevano di preparare gli arginelli (le *coronèle*) per trattenere l'acqua.

– Quei che ghe domandéa a lu de far le coronèle èreo quài allora?

– Vaìno B., e anca Dino T., quei era i due che ndaśéne farghe le coronèle, mi e naltro me amico, quande éne fini de taiàr la cana, e ne diśéa śa prima lori, "quande éne finì allora séne d'accordo ah?", perché lori i ciapàva l pés fando le coronèle eh (Arduino M.).

[– Quelli che le chiedevano di fare le *coronèle* quali (pescatori) erano?

– Vaìno B. e anche Dino T., quelli erano i due a cui andavamo a fargli le coronelle, io e un altro mio amico, quando avevamo finito di tagliare la canna ci dicevano già prima loro "quando abbiamo finito, allora siamo d'accordo ah?", perché loro prendevano il pesce facendo le coronelle eh].

Questa prossimità con i pescatori era mantenuta anche nella caccia, poiché Arduino era uno della compagnia di *storlàri* del paese, uomini scelti, come si sa, capaci.

Quando il barone Treves vendette la sua valle, la valle di San Pietro, Arduino si impiegò alle dipendenze di Dante R., affittuario della Cassa di Risparmio che diventò la nuova proprietaria della valle, e fu lui a consigliare a questo nuovo padrone di affittare un pezzo di palude.

– Digo "Dante, la tóga lu"; "mah vàe inthapelàrme che..."; "ma Dio bòno digo, no l'à gnente da perder, la palude la vién su éa sola, èl racolto èl vién da solo, l'à mìa da aràr mìa da semenàr"; "ditu che la tóga?"; "ma la tóga!" e lé ndàto su da la Cassa de Risparmio e i ghe l'à data a lu, ecco, e ghé restàda a lu, ma se nò mi in palude ghe ndaśéa istéso anca quando gh'era chialtri, che ghe diśéa

a Dante "Dante i à comincià a taiàr la cana" "te pol ndàr"; "Dante i à comincià taiàr la caréza" "te pol ndàr", perché l séa che ghéa de bisogno, che se ciapàva l dopio ndando in palude a lavorar che se nò qua in campagna... mi in la palude g'ò mai ciapà schei tanti come soto Dante, ma nò sól mi, tuti.

– E quando che i a bonificà chealtri che i féa come lu cossa ai fat?

– Quéi che ndaśéa in la palude, i era contadini, i ndaśéa anca in campagna, no lé che i fésse sol èl mestiér de la palude, perché l'era massa poco l lavoro, i à seldiést un fituàl...e dopo l periodo de la caréza o de la cana, i ndaśéa d'acordo col fituàl, i diśéa "me farìa gola ndàr a taiàr la caréza", lora ghe diśéa "ben, dai".

– E chi che lavoréa la campagna alora?

– Ma i ghéa mìa sol chìi li, che vegnìa in la palude era uno du par fituàl, mìa de più.

– Perché no ghén vegnéo de più in palude?

– Ma tuti in palude i ghe pensava mìa de vegnér perché lé un lavoro masacrànte, ma sa che fadiga gh'era in la palude, perché, come g'ò dito ancora, lé vegnù un cathadór là che se taiàva la cana, co tre assi in pé e stivalòti, "Madonna ma quello è un lavoro da ergastolani", l'à dito, a vedérne noaltri. Ditu che lé poco fadigóso? Un toscano, insomma, un cathadór, alora gh'era tanti che no voléa mìa vegnér in la val, mìa tuti! A sarìe sta che, *ghe ndaśéa quei pussé miserabili ecco*, perché tanto gh'era fora chi che ndéa in la val ora che i era vèci i era pieni de dolori, perché i era sempre tel frigido, in l'acqua, invese l'era vero gnanca quel, perché mi ò comincià de trèdeśe anni a taiàr la cana, in la palude, insieme co n'altro, s'era puteléto, faśéa quei quindeśe, vinti fassi al dì, iutàva la faméia, s'era in otto fradèi, e son vegnùo fin che l'é quattro sìnque anni che ò assà lì ah, ò gnanca un dolor (Arduino M.).

[– Dico "Dante la prenda lei (la palude)", "ma, vado a impicciarmi che...", "ma Dio buono, dico, non ha niente da perdere, la palude viene su da sola, il raccolto viene da solo, non deve mica arare, mica seminare", "dici che la prenda?", "ma la prenda", e è andato su dalla Cassa di Risparmio e l'hanno data a lui, ma comunque io in palude ci andavo lo stesso anche quando c'erano gli altri, che gli dicevo a Dante "Dante, hanno cominciato a tagliare la canna", "puoi andare", "Dante, hanno cominciato a tagliare la carice", "puoi andare", perché sapeva che avevo bisogno, che si prendeva il doppio andando in palude a lavorare rispetto a qui in campagna... io in palude non ho mai preso tanti soldi quanti ne ho presi sotto Dante, ma non solo io, tutti.

– E quando hanno bonificato, quelli che facevano come lei cosa hanno fatto?

– Quelli che andavano in palude, erano contadini, andavano anche in campagna, non è che facessero solo il mestiere della palude, perché era troppo poco il lavoro, si sono scelti un fittavolo... e nel periodo della carice o della canna andavano d'accordo con il fittavolo, dicevano "avrei voglia di tagliare la carice", allora gli diceva "ben, dai".

– E chi restava a lavorare la campagna allora?

– Ma non avevano mica solo quelli lì, che venivano in palude erano uno due per ogni fittavolo, mica di più.

– Perché non ne venivano di più in palude?

– Ma tutti in palude non ci pensavano mica di venire perché è un lavoro massacrante, ma lei sa che fatica c'era in palude? Perché come le ho raccontato ancora, è venuto un cacciatore là dove tagliavamo canna, con tre assi in piedi e stivaloni, "Madonna, ma quello è un lavoro da ergastolani!", ha detto, vedendoci, dice che sia poco faticoso? Un toscano insomma, un cacciatore, allora ce n'erano tanti che non volevano mica venire in valle, mica tutti! Sarebbe stato che, ci andavano i più miserabili, ecco, perché a quel tempo si diceva che chi andava in valle prima di diventare vecchi erano pieni di dolori, perché erano sempre al freddo, nell'acqua, invece non era vero neanche quello, perché io ho cominciato a 13 anni a tagliare la canna, nella palude, insieme con un altro, ero bambino, facevo quei 15, 20 fasci al giorno, aiutavo la famiglia eravamo in otto fratelli, e sono arrivato che ho smesso quattro, cinque anni fa, che ho smesso, non ho neanche un dolore].

Arduino rivendicava presso i suoi datori di lavoro la possibilità di recarsi in palude almeno due volte l'anno, per lunghi periodi, a raccogliere canna e carice, considerandolo un buon guadagno di cui aveva bisogno. Allora abbandonava la campagna e si impiegava in palude, come aveva fatto quando c'era il barone Treves, come aveva fatto quando la palude del barone fu venduta alla Cassa di Risparmio, come fece quando fu il suo nuovo padrone, Dante R., a possederla, su suo consiglio ed insistenza. Arduino conosceva bene la valle: produce da sé, non serve ararla né seminarla, disse a Dante, e Dante si convinse ed acquistò una parte di palude. Era un pezzo della palude delle valli di San Pietro, vicino al *Cesón*, fino al confine con il Busatello, uno di quei pezzi di palude che negli anni Settanta non si salvarono e vennero definitivamente bonificate.

3.2.5 *Tra agricoltura e raccolta. Incontro con Bruno C. e altri raccoglitori di erbe*

– In quanti andavate in valle?

– Ghéa un fradèl pi vècio de mi, del 1900, me pupà, me fradèl, me sorèla, la Maria, la Gina e mi Bruno, a s'era in quattro, sìnque e catàvene un caréto un caréto.

– Per quanto tempo?

– Ah du mesi tre.

– E i lavori nei campi come facevate?

– Eh! dopo diśnà, a mesogiorno la una vegnevéne casa, e dopo a casa a mangiavéne che era pronto e dopo andaśéne a polsàrse e quando era le quattro levevéne su, se ghé da ndar? la méda? la méda, se l'era da ligàr formento, ligàr formento, sotto quei soli là cara, cussìta l'era!

– Perché poi non è più andato a canna e caréza?

– Quando m'ò sposà, siccome che mi ghée passion de pése e caccia allora lì chela casa lì gh'era me fradèl pi veccio, quello del 900, che l'à fat la guerra, allora mi ghea passión de pése e de a caccia e allora sen cambià, lù l'é vegnù lì a casa coi vèci e mi son vegnù chi, me son spośà.

– E allora che lavoro ha fatto?

– Mi ndaśéa pescare anca, de notte, e la mattina dovéa andàr lì tiràr, in tel fiume, tre par parte a ghéma na sfera, una sfera che tàia, longa da chi e pussé de quela parte lì, tre par parte co le sóghe co le sóghe, trin trun, a segàr l'erba, contro acqua, se nò l'era massa facile allora, contro l'acqua, chi a Nogara e ndaśéa casa che no era gnanca bon de magnàr, a ghéa vóia solo de ndar a letto a polsàrme.

– Quando andéssi taiàr la canna la vendéssi voaltri o ghi n'èreo un altro?

– No no quand taiàvene la canna a ghéne l padrón che vegnéa tórsela, bèla vendùda, noaltri la portàvene su là, ma lora no gh'era mia i camion, i vegnìa coi caréti, i vegnìa cargàr la canna, e i la portava a Villimpenta, perché i negosianti de la canna i era a Villimpenta.

– Ve paghéa subito?

– No, quando i combinava i daśéa un acconto e dopo quando te véi portà l fiume 8-10.000, 8-10.000 massi! perché te vegnìva fóra 18.000 massi! vegnìva fora, allora i te daśéva ancora dei schèi e dopo in ultima i faśéa i conti, te daśéa quel che era, quel che vegnéa, la valéa gnente allora, valéa gnente.

– Era un contratto?

– No era tanto al fàssio.

– E la caréza?

– La caréza era padronale, a l' era de faméia la caréza, dopo ghe pensava l pupà a vender la caréza (Bruno C.).

[– In quanti andavate in valle?

– Avevo un fratello più vecchio di me, del 1900, mio papà, mio fratello, mia sorella, la Maria e la Gina e io Bruno, eravamo in quattro cinque e trovavamo un carro, un carro.

– Per quanto tempo?

– Ah, due mesi tre.

– E i lavori nei campi come facevate?

– Eh, dopo pranzo, a mezzogiorno, l'una, venivamo a casa, e poi a casa mangiavamo che era pronto e poi andavamo a riposare e alle quattro ci alzavamo se c'era da andare a? si andava a?, se c'era da legare il frumento a legare il frumento, sotto quei soli là, cara, così era!

– Perché poi non è più andato a canna e carice?

– Quando mi sono sposato, siccome io avevo passione di pesce e della caccia, allora in quella casa lì c'era mio fratello più vecchio, quello del 900 che ha fatto la guerra, allora io avevo passione del pesce e della caccia e allora ci siamo scambiati, lui è venuto in casa con i vecchi e io sono venuto qui e mi sono sposato.

– E allora che lavoro ha fatto?

– Io andavo a pescare anche, di notte, e la mattina dovevo andare a tirare, nel fiume, tre per parte, avevamo una sfera, una sfera che taglia, lunga da qui a là e di più, tre per parte, con le corde, con le corde, *trin trun*, a segare l'erba, contro acqua, altrimenti era troppo facile, allora contro l'acqua, qui a Nogara, e andavo a casa che non ero neanche capace di mangiare, avevo voglia solo di andare a letto a riposarmi.

– Quando andavate a tagliare la canna la vendevate voi o c'era un altro?

– No no, quando andavamo a tagliare la canna avevamo il padrone che veniva a prendersela, bell'e venduta, noi la portavamo su là, ma allora non c'erano mica i camion, venivano con i carri, venivano a caricare la canna, e la portavano a Villimpenta, perché i negozianti di canna erano a Villimpenta.

– Vi pagavano subito?

– No, quando si combinavano davano un acconto e dopo quando avevi portato al fiume 8-10.000, 8-10.000 massi! Perché si raccoglievano 18.000 mazzi! venivano fuori, allora ti davano dei bei soldi, e poi per ultimo facevano i conti, ti davano quello che era, ma non valeva niente allora, non valeva niente.

– Era un contratto?

– No, era tanto al fascio.

– E la carice?

– La carice era padronale, era della famiglia la carice, poi ci pensava il papà a vendere la carice].

Bruno C., uno dei miei interlocutori più anziani, testimonia un altro tipo ancora di vissuto legato alla valle. È una figura tra agricoltura e raccolta. La sua famiglia possiede alcuni appezzamenti di terra, e alterna nella stessa giornata il lavoro in campagna con il lavoro in valle, come Bruno C. ci testimonia. Un pezzo di valle era in loro possesso e tutta la famiglia vi si recava a raccogliere la carice e provvedeva autonomamente a vendere i cordoni prodotti dalla lavorazione in casa. Così percepivano un guadagno derivante dalla lavorazione dei prodotti palustri due volte all'anno. Poiché tutta la famiglia di Bruno C. si recava in valle (due sorelle, il fratello e il padre), il compito specifico di Bruno consisteva nel trasporto del prodotto dalla palude a casa, percorso con il quale ho aperto questo scritto, raccontando l'entrata e l'uscita

dalla valle, la discesa in palude, il viaggio con mezzi diversi per recarsi in questi posti "fuori del mondo", "lontani dal mondo", *in mèzo al mondo*, come ha detto Bruno C. (*vedi* paragrafo 1.1, p. 65 e 67).

Bruno C. descrive un insieme di attività da lui svolte che sono identificabili come attività di raccolta, oltre che di pesca, di cui aveva passione, e quindi di caccia, con le compagnie di *storlàri*, di cui uno a uno stiamo vedendo quasi tutti i componenti.

Pescatore, cacciatore, Bruno C. frequentava assiduamente la valle, tanto da chiedere uno scambio di abitazione con il fratello per avvicinarsi alla valle. D'estate si impiegava anche presso il Consorzio di Bonifica, Consorzio al quale era affidata la gestione dei fiumi maggiori e di quelli creati con la bonifica. L'attività principale, per cui veniva assunta dal Consorzio manodopera stagionale, era lo sfalcio delle erbe dal fondo dei fossi, che si effettuava facendo girare sul fondo del fiume una sega circolare, tirandola con una corda (*sóga*) da un lato e dall'altro dell'argine del fiume, dove si mettevano i due uomini con la corda. Il lavoro era assai faticoso, come testimonia Bruno C. Oggi questo lavoro è completamente meccanizzato. A quei tempi, alla fine del lavoro, un ingegnere del Consorzio passava a controllare, buttando una monetina sul fondo del fiume, secondo la testimonianza di alcuni interlocutori, e osservando se era sufficientemente visibile.

Anche Bruno C. si dedicava quindi ad impieghi temporanei, connessi con la valle. Praticò anche la raccolta delle erbe medicinali, raccolta che in generale, in queste zone, era svolta non da persone del luogo, come dirà chiaramente la sua testimonianza, ma da persone esterne, erborai di Padova soprattutto, che rivendevano queste erbe alle industrie farmaceutiche e alle erboristerie delle città (*vedi* paragrafo 5.1.10).

Erano questi degli ambulanti che entravano ed uscivano dalla palude, raccogliendo camomilla, valeriana, ratica, soggiornando in loco in ricoveri provvisori o nelle stalle del paese. In piazza si incontravano con i commercianti e vendevano il prodotto raccolto. Anche Bruno C. si dedicò a questa attività. Proprio di lui mi ha parlato infatti un altro interlocutore:

– C'erano persone da fuori che raccoglievano erbe?

– Sì, anzi, *gh'era de quéi da qua che toléa su le erbe, la famosa ràtica, la valeriana, la camomila, ratica, una radice che se trovava in valle, e dopo valeriana che se trovava in fior, e dopo camomila.*

– Ma camomila in val?

– No, fuori, ma sempre nei paraggi lì, nei argini della valle, e invece la ràtica la se trovava proprio in val, gh'era della gente da Montagnana, da Padova che vegnéa, gh'era dei commercianti che ghén portéa via diversa, e dopo gh'era la zucamara, come se ciàmea in italiano? Proprio quel vecchio lì, Bruno, invece de vegnér a cana, che l'è un canaról anca lu, èl ndaśéa trovàr quela zucamara lì, *lu l so mestier d'inverno noaltri ndaśéne a cana e lu ndaśéa trovàr chela zucamara lì*, ma gh'era diversi in val, faśéa tuti fassi, caricava su la barca e dopo le portava casa e quando che véa un cargo, carghéto, un camionsìn, lora faśéa vegner a prenderla, che da chele parti lì ga da esser un stabilimento che i fa medicinali (...).

– A cana, le trasportava lu, èl vegnìa mìa taiàr, le tasportava co la barca, i ghe daśéa un tanto al mazzo, par *menàrla su*, perché gh'era so papà, gh'era so fradèi da Maccacari, che i ghéa un pezzo di valle qua, l'era ciamàda la Storlinàra, quela se la taiàva tuta lori, vegniva fóra diversi massi de cana e lori quel periodo là lu la menava su, so mestier l'era menarla su, quéa de so papà, de so fradèi, e dopo quando lori no i è pi venùi, lora ndaśéa trovàr chele erbe lì, quela sucamara lì, e in più ndaśéa a pesca anca lu, che lu véa passión de ndar col tramaccio, co quela rete e dopo l'era in *società coi storlinàri*, co mi, me papà, me fradèl, Silvio R. (Gianni S.).

[– C'erano delle persone da fuori che raccoglievano erbe?

– Sì, anzi, c'erano alcuni di qui che raccoglievano erbe, la famosa ratica, la valeriana, la camomilla, ratica, una radice che si trova in valle, e dopo valeriana che si trova in fiore, e dopo camomilla.

– Ma camomilla in valle?

– No, fuori, ma sempre nei paraggi, lì, negli argini della valle, e invece la ratica si trovava proprio in valle, c'era la gente da Montagnana, da Padova che veniva, c'erano dei commercianti che ne portavano via parecchia, e poi c'era la dulcamara, come si chiama in italiano? Proprio quel vecchio lì, Bruno C., invece di venire a canna, che è un *canaról* anche lui, andava a trovare quella dulcamara lì, il suo mestiere d'inverno, noi andavamo a canna e lui andava a trovare quella dulcamara lì, ma ce n'erano diversi in valle, facevano tutti fasci, caricavano sulla barca e dopo le portavano a casa e quando ne avevano un carico, un camioncino, allora la facevano venire a prendere, che da quelle parti lì dev'esserci uno stabilimento che fa medicinali (...).

– A canne, le trasportava lui, non veniva mica a tagliare, le trasportava con la barca, gli davano un tanto al mazzo, per portarla su, perché c'era suo papà, c'erano i suoi fratelli da Maccacari, avevano un pezzo di valle qua, era chiamata la *Storlinàra*, quella se le tagliavano tutta loro, ne uscivano diversi mazzi di canna e loro in quel periodo lì lui le portava su, il suo mestiere era portarla su, quella di suo papà, dei suoi fratelli, e poi quando loro non sono più venuti, allora andava a trovare quelle erbe lì, e in più andava anche a pesca lui, lui aveva pas-

sione di andare con il tramaglio, con quella rete e poi era in società con gli storlinari, con me, mio papà, Silvio].

Il ricordo di queste figure di raccoglitori di erbe è vivo in molta gente del luogo, che ce ne delinea alcune caratteristiche:

– C'era gente che raccoglieva erbe?
– Venivano i padovani, raccoglievano l'erba, i fiori e la ratica, loro la chiamavano il càlamo, erano radici grosse, lunghe, la trovavano sotto la melma, sotto la palude, che era tutta melmosa, scavavano fuori.
– Anche voi?
– Sì sì sì sì, *scavavamo fuori*, con la barca andavamo raccoglierla, poi venivano i padovani prendersela e facevano profumi, *andavamo raccogliere la valeriana*, era un'altra erba, poi la camomilla.
– Ma in palude?
– No, sugli argini della valle, sugli argini ne nasceva tanta.
– E la valeriana?
– Era una cosa che facevano dei sonniferi.
– Ma allora eravate voi a raccoglierla?
– Noi andavamo raccoglierla, *poi ci mettavamo lì davanti alla pesa pubblica coi nostri cesti, cestoni, chi ne aveva un quintale, chi due, chi mezzo, loro arrivavano con dei carretti, dei muli, caricavano* e li portavano verso il padovano, a Solesino, lì c'era non so una fabbrica, mai vista (Silvio R.).

– Ah gh'era tut un verde, dopo i trovava anca, l'era par far le medicine, dopo vegnìva su ratica, satu cosa che l'é la ratica? varda a ghe n'é dele piante in còst onde che no se passa, proprio la sa da bon, dopo gh'era la sucamara, anca quela i faśéa medicina, dopo gh'era quei, i vegnéa śó da Padova, i era piante, radìśe sotto acqua, i ghéa i so rampini, i tiréa su, co quée i faśéa medicine, i era mia de chi ste persone, i era no sò, de Padova, i staśéa chi e i ndaśéa casa ogni otto giorni.
– Apposta par ste erbe?
– Sì sì sì.
– Quanti erano?
– Ma no sò, i dormèa a Ponte Molin, d'ista i dormèa dentro in na capana, quattro, cinque, sei, dopo gh'era che ndéa chi a Gazzo, perché l'era palude anca lì.
– Quanto stéi qua?
– Qualche mese.
– Perché voi non le prendavate su?
– Noaltri faśéne questo mestiér chi ecco, ghe n'era qualchedùn che ndaśéa, da Gazzo (Lino e Maria F.).

[– Era tutto verde, poi trovavano anche, era per fare medicine, poi veniva su la ratica, sai cos'è la ratica? Guarda, ce ne sono delle piante a fianco dove non si passa, proprio profuma di buono, poi c'era la dulcamara, anche con quella facevano medicine, dopo c'erano quelli, venivano da Padova, erano piante, radici sotto acqua, avevano i loro rampini, tiravano su, con quella facevano medicine, non erano mica di qui queste persone, erano, non so, da Padova, stavano qui e andavano a casa ogni otto giorni.
– Apposta per queste erbe?
– Sì sì sì.
– Quanti erano?
– Ma non so, dormivano a Ponte Molino, d'estate dormivano dentro a una capanna, in quattro, cinque, sei, dopo ce n'erano che andavano qui a Gazzo, perché c'era palude anche lì.
– Quanto stavano qua?
– Qualche mese.
– Perché voi non le prendavate su?
– Noi facevamo questo mestiere qui ecco (la canna e la carice), ce n'era qualcuno che andava, da Gazzo].

3.2.6 L'anguriaro. Incontri con Alfio B.

L'anguriaro, il più famoso anguriaro di Ostiglia, risiede oggi in una delle tante piccole case di pescatori allineate lungo il corso del Naviglio, un canale oggi completamente interrato e cementificato. Nel Naviglio la moglie dell'anguriaro faceva il bucato, e d'inverno sciacquava la biancheria rompendo il ghiaccio con un bastone. Oggi il Naviglio è una specie di strada, un percorso, un passaggio, e oltre questo spazio si stendono le nuove lottizzazioni di villette della cittadina di Ostiglia. Ma le casette di pescatori dove l'anguriaro abita hanno conservato un aspetto tipico, e testimoniano la presenza di questi gruppi di pescatori.

– Qui erano tutta povera gente, i canarói, pése e caréza, c'era un proverbio: "*Pena de ośelìn e cóa de pessìn èl mantién l'òmo poverìn*", dicevano.
– In questa zona, questa fila di case qua, c'erano pescatori?
– Pescatori, cacciatori, *carsàr*, caréza, insoma, andavano in campagna ecco, a mietere il grano.
– Tutta povera gente, vivevano co la giornata.
– Tuti tuti tuti (Alfio B. e Bernardo B.).

[– Qui erano tutta povera gente, *canarói*, pesce e carice, c'era un proverbio: "piuma di uccellino e coda di pesciolino mantengono l'uomo poverino", dicevano.

– In questa zona, questa fila di case, c'erano pescatori?
– Pescatori, cacciatori, raccoglitori di carice, carice, insomma, andavano in campagna a mietere il grano, ecco.
– Tutta povera gente, vivevano con la giornata.
– Tutti tutti tutti].

Intere famiglie si dedicavano alla pesca e alla caccia, alla raccolta in valle, ma queste famiglie che abitavano lungo il Naviglio erano anche orticoltori, anguriari in particolare, e alternavano questa occupazione estiva con le attività in valle.

– A gh'era i Guandalìn, Manzìn, Tassèi, Chéi Longo, Céci Dal Bòro, che *vendevano cocomeri, ecco ... dopo magari andavano lavorare, taiare la canna, a caréza, a carsùn* ... i miei si sono allargati, un po' di fortuna, ma hanno lavorato come bestie (Alfio B.).

– Tutta la mia famiglia in campagna, facevano i pescatori, ma non proprio pescatori di mestiere, i *pescatori d'inverno, e a l'estate facevano i agricoltori*, non il contadino, perché il contadino era quello che andava a giornata sotto un altro padrone, contadino lavorava a ore, noi no, noi no! (Alfio B.).

Alfio e la sua famiglia erano quindi specializzati in questo genere di produzione che immettevano sul mercato, attraverso un lavoro stagionale che permetteva loro di dedicarsi ad altre attività (pesca, caccia) durante la stagione invernale.

La sua famiglia possedeva alcune biolche di terra, e con un po' di fortuna poterono acquistarne altra. Inoltre prendevano in affitto parecchi altri campi, così l'attività agricola era diventata via via predominante, per la famiglia di Alfio. Erano in nove in famiglia: padre madre due fratelli maschi e una sorella, zio e zia senza figli, nonno e nonna. I due fratelli di Alfio morirono entrambi giovani. Quindi praticamente Alfio rimase figlio unico e lavorò sempre con la famiglia originaria. Assumeva il resto della manodopera per i lavori in campagna.

Lo zio sposato ma senza figli era considerato il *rasdór*, il reggitore, il capofamiglia, quello che "andava davanti", secondo le parole di Alfio, che dirigeva, che "tirava la famiglia", prendeva le decisioni e faceva i contratti.

In campagna questo gruppo di orticoltori piantava una grande varietà di prodotti: zucche, ricino, bietole, cetrioli, girasole, astri, zinnie, altri fiori, fagioli, *granone*. Ha provato di tutto, Alfio, negli anni, ma la sua specialità restavano le angurie, per le quali è rimasto famoso, il più famoso anguriaro di Ostiglia.

La produzione delle angurie richiedeva capacità particolari nel momento della maturazione, poiché la bravura stava nel saper valutare il punto di maturazione del prodotto, solo guardandolo, e nel saperlo *spicàre*, staccare, al momento giusto.

La produzione impegnava questi orticoltori in campagna per alcuni mesi d'estate e nel periodo centrale della maturazione delle angurie gli anguriari si trasferivano in campagna per 40–50 giorni di seguito, senza fare ritorno a casa. Costruivano un casotto in campagna e vi risiedevano con la manodopera assunta.

– Quando uno aveva 10-12 biolche di melonaia, la prima cosa che faceva era andava là faceva il casòtto, perché doveva lavorar là con della gente (Alfio B.).

In autunno il casotto veniva disfatto, e rifatto la primavera successiva. Le canne per costruirlo si riutilizzavano per due o tre anni.

Questi orticoltori erano anche pescatori e cacciatori in valle, e anche *canaróì*, poiché l'attività invernale della raccolta della canna ben si completava con quella estiva delle angurie.

Alfio, come pure suo padre, andava anche a raccogliere la *pavéra* in valle e consegnava il raccolto alla zia, sorella del padre che, dopo sposata, si era impiegata nella produzione artigianale delle *sporte* fatte con la *pavéra*. Alfio riceveva in cambio le *sporte* che gli necessitavano come recipienti per il suo lavoro.

Egli ci racconta una storia interessante di una valle che ha posseduto per un certo periodo e che poi ha perso.

La sua famiglia nel 1929 comperò per 55.000 lire, secondo il ricordo di Alfio, una valle lungo il Tartatello, valle che prendeva il nome da questo fiume. La comprarono "perché gli piaceva la valle", dice Alfio. Ed in effetti abbiamo visto che la sua famiglia si dedicava anche alle attività della valle.

Prima la valle era di un signore di Mantova, che aveva anche terreno attorno e questa non gli interessava:

– Era zavorra per lui, perché quelli che han comprato la terra non han voluto pagare tutta quella zona lì, l'argine, la valle, che finiva lì, ma faceva sempre parte, allora c'era rimasto tutte queste fette di valle qui, c'erano rimaste, a sto V., perché aveva venduto il terreno buono, e quelli che l'hanno comprato si son rifiutati di pagare quella lì, la tara diciamo, perché andava misurata anca quella

lì, allora cercava uno, che ghe interessava, perché allora andava di moda la canna e allora i l'à comprada loro (l'hanno comprata loro), 40 biolche! (Alfio B.).

Così, questi pescatori-orticoltori, questa famiglia di uomini di valle, *canarói* e contadini, acquistarono come un resto, un rifiuto di un proprietario terriero, un pezzo di valle (40 biolche), utilizzandola per pescare il pesce, e per il resto affittandola a dei produttori di stuoie di canne.

In Tartarello suo nonno aveva 20-30 bertovelli, li metteva la sera e li levava la mattina, aveva anche il vivaio per i pesci che vendeva al pescivendolo ambulante.

Lui aiutava suo nonno, in inverno.

– Andavamo a piedi, c'era la neve, quattro chilometri e andavamo sopra questo ghiaccio io e questo nonno là, con la róncola sempre e facevamo il buco sul ghiaccio e tirevamo su il bartavello, era pieno! Pieno! su un ghiaccio così, saltavano un po' ma poi erano ghiacciati, il '29, è stato un inverno eccezionale, ha gelato anche il Po, non gelava mai se no, neanche il Tartaro! in mezzo *andava sempre*, gelava un po' lungo le sponde, solo (Alfio B.).

Alla fine degli anni Sessanta fu chiuso il ramo di fiume che riforniva di acqua il Tartarello,[58] esso stesso un antico fiume che viveva della vita delle risaie che erano lì accanto; la valle del Tartarello così rimase a secco, per tre anni senza acqua, e quindi senza nessun raccolto di canne e di carice.

La bonifica non si intravvedeva e così Alfio vendette la valle che i nonni avevano acquistato: *l'ho venduta, e ho sbagliato*, ci dice. Era intorno agli anni Settanta, non ricorda con precisione, ha venduto tutto per 7 milioni, mentre oggi ne varrebbe 600-700, dice Alfio, probabilmente esagerando i conti, ma rendendoci il dispiacere del pessimo affare fatto.

Il Tartarello oggi non c'è più, "è terra adesso", lo hanno arato, ci coltivano bietole, frumento, è coltivato! Aveva un argine lungo parecchi chilometri, che era di proprietà di Alfio, lo hanno buttato giù e messo dentro al Tartarello, trasportato tutto dentro il letto del Tartarello, riempendolo. Con quello stesso argine hanno riempito anche il Sariola, un altro canale di quelle valli.

Con la storia di Alfio leggiamo un pezzo di storia di questi fiumi e delle loro valli, e dei segni del paesaggio, segni che gli uomini fanno e *disfanno*.

[58] Il Tartarello costituisce infatti un paleoalveo del Tartaro (Calzolari, 1986, p. 30).

4. FIGURE FRAGILI

4.1 La semi-industrializzazione della raccolta

È attorno a due vegetali che si strutturano i periodi delle grandi raccolte, della carice d'estate e della canna d'inverno, e su questi due prodotti si struttura la semi-industrializzazione della palude.

– I raccolti principale sono *la canna e il carice*, il resto sono derivati (Fago C.).

– *Caréza e canna*, quella, *la caréza e canna* sono i raccolti principali... (Fago C.).

– Tutta la gente che lavorava in val, *cana e caréza* (Maria F.).

Anche se esiste ancora, ed è esistito, il commercio di molti prodotti palustri, l'industrializzazione della lavorazione delle piante di palude sembra aver operato una riduzione, una selezione delle piante da utilizzare, rispetto alle sofisticate distinzioni qualitative realizzate con le attività di raccolta (si veda la seconda parte). È in questo mondo protoindustriale che si è formato questo stereotipo: *qua cana e caréza*, connotando nell'ultimo secolo la fisionomia di questi paesi, che in questa protoindustrializzazione si sono riconosciuti.

– Allora c'era un'abitudine, cioè *ogni paese ha la sua abitudine*, a Casteldario fanno le ciabatte, noi si lavorava, si faceva queste cose qui, le stuoie, poi si faceva l'erba palustre, la caréza ghe diśémo noi (la chiamiamo noi), qui veniva lavorata (Nando L.).

4.1.1 Raccolta e lavorazione della carice[59]

La raccolta della carice cominciava a metà maggio e si prolungava fino ad agosto, ma si poteva cominciare a raccogliere mazzi di carice qua e là prima ancora di maggio, soprattutto lungo i fossi, dove maturava

[59] Per altri particolari sulle tecniche di coltivazione e di essiccamento di questa pianta, *vedi* paragrafo 5.1.1, 5.1.2. Dati di tipo quantitativo sulla raccolta di erbe palustri, sui prezzi a cui venivano commerciate, sul numero di addetti a queste lavorazioni, in una zona molto vasta, relativa al basso corso del Po, sono riportati nel libro di Cazzola che dedica molta attenzione alle eco-

prima, e prolungare la raccolta oltre agosto, raccogliendo la carice dentro la canna dove, essendo riparata dalla più alta e ombrosa canna, la carice non si seccava.

Spesso i lavoratori e le lavoratrici durante lo svolgimento di questa attività erano immersi nell'acqua della palude, sia perché questo è il periodo delle piene fluviali, sia perché dal 25 marzo la valle veniva riempita di acqua e se non c'erano turbine vicine non c'era la possibilità di svuotarla per il periodo della raccolta della carice. La maggiore o minore immersione in acqua durante la raccolta della carice dipendeva dunque dall'andamento stagionale, dalla piovosità e dall'insolazione, ma era comunque una immersione decisamente più accentuata di quella che implicava la raccolta delle canne.

Per il taglio della carice serviva un falcetto, il *messaról*, o *messiról*. La carice tagliata veniva stesa a seccare per due giorni su un lato, poi girata e lasciata a seccare per un altro giorno. Generalmente l'essiccatura avveniva in palude, stendendo la carice sopra gli *zuli*, i cespi di radici di carice, sopra i quali si era preventivamente steso un reticolo di canne sottili, per appoggiarvi la carice. In condizioni in cui la carice non sarebbe riuscita a seccare in valle perché troppo esposta all'umidità, si portava la carice ancora verde a seccare sull'aia, con un aggravio del lavoro e della fatica, poiché la carice verde e umida pesa molto di più di quella secca. Ma tale modalità di essiccazione non era affatto consueta.

I tagliatori di carice si recavano sul posto prestissimo, anche alle tre del mattino, e sospendevano poi il lavoro in tarda mattinata, comunque sempre prima di mezzogiorno, a causa della grande umidità e del caldo afoso in palude. Nel tardo pomeriggio vi ritornavano a girare la carice tagliata al mattino e poi a legare in fasci quella già secca.

La carice secca veniva raccolta in mazzi, detti *maragnói* (*vedi* figura 4c), che prima di essere legati venivano presi per le punte e scossi perché fuoriuscisse la carice troppo corta, poi legati con un cordolo fatto sul luogo con un po' di carice stessa (*vedi* figura 4b), infine caricati sulle spalle e portati sulla riva della palude (*vedi* figura 4d).

Sugli argini della palude i *maragnói* venivano accatastati in cumuli a forma di parallelepipedo detti *fégne*, cumuli che potevano avere una base di 4 metri per 3 metri.

nomie di raccolta nelle zone umide, fornendo un complesso quadro storico-sociale di queste economie (Cazzola, 1996, p. 231-249).

Sull'argine il padrone mandava i suoi fittavoli o degli addetti al trasporto, con carretti e cavalli, a ritirare la carice che veniva poi depositata nei suoi magazzini, dove sarebbe stata selezionata con un'operazione detta *squassadùra* che divideva di nuovo la carice troppo corta, che sarebbe caduta con uno "scuotimento" del mazzo e sarebbe stata utilizzata per fare cordoni di scarsa qualità o come lettiera per gli animali. Se necessario, poi, la carice veniva "pettinata", per renderla adatta alla lavorazione, tirando i mazzi su un attrezzo di ferro fatto come un pettine con i denti rivolti all'in su, e infine veniva lavorata.

La lavorazione della carice avveniva nelle corti o nei magazzini. Ma prima dell'organizzazione dei magazzini da parte di qualche grande proprietario terriero e vallivo, molte donne lavoravano la carice nella strada davanti a casa, o nel cortile, secondo modalità tipiche della protoindustrializzazione.

L'operazione di *squassadùra* e quella di pettinatura era svolta dagli uomini o dalle donne più anziane, secondo una suddivisione sessuale del lavoro che discuto nella seconda parte del libro (*vedi* paragrafo 7.5).

Nei magazzini la carice, differenziata in base alla lunghezza (ma una prima differenziazione era già avvenuta in valle), se era corta veniva usata per produrre *bàlsi*, cioè piccoli cordoni che venivano imballati e spediti in Piemonte e Lombardia per legare i covoni di riso, se era più lunga veniva invece utilizzata per produrre i *còrdoli*, cordoni più lunghi e grossi che servivano per legare i covoni di frumento. Anche questi venivano imballati e spediti in grandi quantità in Francia e in altre parti d'Italia.

La carice raccolta era venduta a mazzi anche per impagliare le sedie, diretta anche questa in Francia (anche nelle prigioni, secondo alcuni informatori, dove i detenuti impagliavano le sedie), in molte altre zone d'Italia e in Germania.

Durante la seconda guerra mondiale si costruirono dei *pagliaccioni*, reti mimetizzate cui si aggiungeva ad ogni nodo un ciuffo di carice. Questo lavoro veniva commissionato in zona dai capi militari e svolto sempre in questi laboratori locali.

4.1.2 Raccolta e lavorazione della canna

La raccolta della canna cominciava a Santa Lucia, il 13 dicembre, tempo permettendo, e si prolungava fino al momento del debbio, in marzo. Squadre di soli uomini scendevano in valle per tagliare la canna con un fal-

cetto con il manico particolarmente lungo (1,30 m), detto *rónca*, o *ronchéta*. Per svolgere il taglio della canna si sono adottate delle misure particolari di precauzione per i piedi, poiché gli spuntoni delle canne tagliate costituivano un effettivo pericolo. In un primo tempo i *canaróì* hanno usato le *scàpole*, una sorta di racchette simili a quelle da neve, fatte di legno, con una forma che ricalcava la pianta del piede, con dei legacci di cuoio per poterla legare sopra le scarpe. In un secondo momento si usarono le *cassóne*, vere e proprie "casse" di legno, una sorta di stivale di legno a mezza gamba che veniva indossato sopra le scarpe.[60] La raccolta della canna, contrariamente a quella della carice, era generalmente svolta all'asciutto, sia perché è questo il periodo delle magre dei fiumi, sia perché il 25 settembre l'acqua era fatta fuoriuscire dalla valle, come si è visto (*vedi* paragrafo 2.1).

La canna tagliata veniva raggruppata in mazzi di una misura caratteristica: *mazzi da 72*; il diametro del mazzo doveva essere di 72 centimetri, una particolare modalità di misurazione locale. C'era a questo scopo una catenella di ferro per la misura, che però nessun *canaról* utilizzava, avendo incorporato precisamente la misura da realizzare. Il fascio veniva tenuto nell'incavo del braccio e con questa posa corporea i *canaróì* sapevano con precisione produrre un mazzo di 72 centimetri di diametro.

Per legare le canne bisognava essersi muniti precedentemente dei legacci necessari, dei virgulti di salice, operazione che i *canaróì* svolgevano raccogliendo questi vegetali in palude prima della stagione della raccolta della canna.

I mazzi di canna tagliati a valle e condotti a riva con le barche (*vedi* figura 12a, b, c), venivano accatastati sull'argine, come per la *caréza*, poi trasportati nei magazzini e disposti all'aperto in caratteristiche *tonbèle*, o *tombèle* o *tondèle* (*vedi* figura 12d), una sorta di capanne di canne, di piramidi di canne appoggiate a dei pali di legno, funzionali a far passare l'aria tra le canne e a prevenire il marciume tra i mazzi.

La lavorazione comincia con la *cernita* delle canne, effettuata nei magazzini dagli uomini o dalle donne più anziane. Per la cernita delle

[60] *Vedi* anche testimonianza a p. 96-97. Una precisa testimonianza di costruzione di robuste e particolari scarpe adatte a specifici lavori è quella documentata da M. Busoni con un'intervista ad un boscaiolo toscano che racconta di scarpe fatte costruire apposta dal calzolaio per i boscaioli, perché potessero ripararsi dall'umidità e consentissero una migliore andatura nel bosco (Busoni, 1996, p. 369-370).

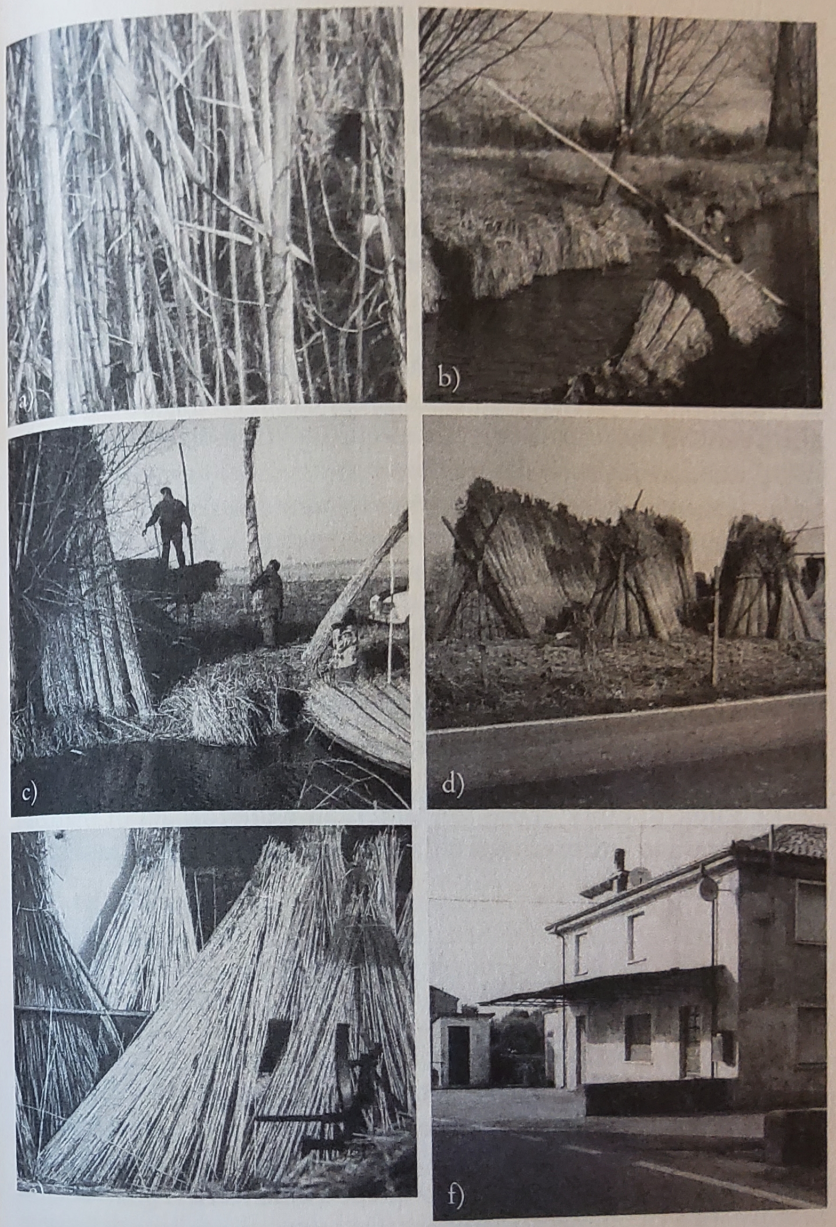


Figura 12. a) taglio della canna; b) trasporto a riva; c) passaggio di mani per caricare la canna sui carri; d) *tombèle* di canne nei cortili dei magazzini; e) canne pareggiate in lunghezza con la tagliola; f) osteria dei pescatori e dei canaróì.

canne si prelevano dalle *tombèle* i mazzi di canna e li si spostano lungo le cosiddette *cavaléte*, una struttura di pali che sorregge le canne, sulla quale le canne vengono disposte in base alla lunghezza. Si distinguevano in un primo momento a occhio, ma poi tutte le canne venivano passate in una tagliola e ridotte della misura voluta, pareggiandole con un taglio (*vedi* figura 12e). Prima dell'utilizzo della tagliola si tagliavano a mano con un coltello, appoggiando le canne su un ceppo.

Si distinguevano 7 misure, che davano origine ad altrettanti tipi di canne tagliate: una canna da 2 metri, detta *bastardìna*, una canna da 2,30 metri, con cui si producevano gli *arelòti;* canne da 3 metri, da 3,20 metri, da 3,50 metri, da 3,80 metri, da 4 metri. Per prendere la misura delle canne si segnavano le tacche su un bastone apposito. Le misure che ho fornito potevano anche variare: le testimonianze riferiscono anche di canne tagliate alla lunghezza di un metro e mezzo, e di canne di 5 metri. Il taglio, insomma, dipendeva dalla commissione da svolgere.

Le canne più grosse e lunghe venivano pelate, a mano, producendo così le *arèle pelate*, mentre quelle più piccole non venivano pelate. Le arelle pelate servivano per i soffitti e per le pareti divisorie delle case, e erano formate lavorando insieme due canne alla volta, legate insieme con le foglie della *pavéra*.

Per i graticci per l'allevamento dei bachi da seta, invece, si lavoravano canne molto meno ravvicinate, spaziandole di almeno mezzo centimetro una dall'altra.

Le stuoie di canne erano fondamentali nelle fornaci di mattoni, dove riparavano i mattoni stesi all'aperto sia dalla pioggia che dal sole cocente.

4.1.3 Le giornate della raccolta

Durante la raccolta della canna la giornata lavorativa è concentrata nella parte centrale del giorno, sfruttando così le ore più calde della giornata, cosa che permetteva di evitare di raccogliere canne ghiacciate che sarebbero successivamente marcite. Erano evitate anche tutte le giornate nebbiose e piovose e soprattutto quelle in cui c'era la *galavèrna*, la nebbia gelata. La giornata del *canaról*, insomma, dipendeva dallo stato della canna, che doveva essere raccolta quanto più possibile asciutta. Concentrandosi nelle ore centrali della giornata, al mattino restava il tempo sufficiente per passare a controllare gli attrezzi da pesca e anche

per incontrarsi al bar, all'osteria dei *canaróí* (*vedi* figura 12f), e poi magari da lì partire insieme per andare in valle.

– Più che altro la sera, ma anca la matina, me papà quande vegnéa su, l véa levà *le arte de la pesca*, me zio, dopo gh'era naltro lì, Roncoléta, i se trovava lì, i faśéa colasión, i ndaśéa bévar un bicér de vin, à la matina, e se nò la sera i se trovava tutti ancora (Primetto).

[– Più che altro la sera, ma anche al mattino, mio papà quando veniva su, aveva tolto gli attrezzi della pesca, mio zio, c'era un altro Roncoleta lì, si incontravano lì, facevano colazione, andavano a bere un bicchiere di vino, alla mattina, oppure alla sera si ritrovavano tutti ancora].

Altro momento di incontro all'osteria era il tardo pomeriggio, a raccolta terminata, prima della cena. La testimonianza che segue ci mostra la ripartizione della giornata del *canaról.*

– Qua l'é un bar, qua se trovéi i canaròi?

– Alla sera, quand che i vegnéa casa, i vegnìa mia casa a mezogiorno perché i tacàva magari alle nove, nove e mèza la matina, i vegnìa verso le tre, tre e mèza, i se toléa su pan, un tòco de pan, un pón e i magnàva e dopo quand che i ghéa la mazadúra, sala, bisognéa, i ciapàva un tanto al mazo e lora quando che i à fato quel tantunque de mazi, alora dopo i se catàva tuti chi.

– Quante persone saràeo stat?

– Quei che gh'era qui perché dopo ghe n'era tanti da Corezo, Macacari, gh'era sempre otto, dieci persone, i se incontrava chi e lora se contava "dè, quanti t'è fatto", cossìta, i se cata ancora lì! (Ines M.).

[– Qua c'è un bar, qua si incontravano i *canaròi*?

– Alla sera, quando venivano a casa, non venivano mica a casa a mezzogiorno, perché cominciavano magari alle nove, nove e mezza alla mattina, tornavano verso le tre, tre e mezza, prendevano con sé un pane, un pezzo di pane, una mela, e mangiavano e dopo quando avevano la "mazzatura" (quantità di mazzi), sa, bisognava, prendevano un tanto al mazzo, e allora quando hanno fatto quel tantunque di mazzi, allora si incontravano tutti qui.

– Quante persone saranno state?

– Quelli che erano (abitavano) qui, perché dopo ce n'erano tanti da Corezzo, Maccacari, c'erano sempre otto dieci persone, si incontravano qui e allora si raccontavano " beh, quanto hai fatto?", così, si incontrano ancora lì!].

A metà mattinata i *canaróí* si concedevano una pausa per fare colazione, come ci racconta Primetto:

– E lo sàla quanta *polenta* che émo brustolà in val? Maria Santa, par colasión, par mangiàr, alle otto, nove, ... là sicome gh'era tanta cana, s'era na posizión che faśéimo diversi giorni, faśéimo anca quìndeśe giorni, a brustolàr sempre? co la cana, se faśéimo dei fassi, ma sicome l'era cara la cana più che mai, alora se doperàva sì la cana par brustolàr la polenta, ma *de quela trista, de quela che no l'era bòna da uso*, anca l parón "tolé de quela là", lora se brustolàva, se vegnéva vanti, ogni giorno se faśéimo sinquànta metri, alora stamatina se pinzàva chi... toléne su polenta e dele matine salame, dele matine panzéta e là col *frocéto*, vorìe farghe véder, se i faśéimo, védela là chele piante là gh'era tuti salici, lì i taiàva i pali ogni du tre anni, lì co dele batéche *picole se faśéne l fròcio, fato così co do ponti per frociàr la féta de polenta*, alora stava in pié ben... l'é quela che se magna in val, o panzéta o salame (Primetto).

[– E lo sa quanta polenta abbiamo abbrustolito in valle? Maria Santa! per colazione, per mangiare, alle otto, nove, ... là siccome c'era tanta canna, era un posto nel quale stavamo diversi giorni, facevamo anche quindici giorni, ad abbrustolire sempre? con la canna, ci facevamo dei fasci, ma siccome era costosa la canna più che mai, allora si adoperava sì la canna per abbrustolire la polenta, ma di quella *trista* (cattiva, di scarto), quella che non era utilizzabile, anche il padrone: "prendete quella là", allora si abbrustoliva, si veniva avanti, ogni giorno facevamo cinquanta metri, allora questa mattina accendevamo qui... prendevamo con noi della polenta, e alcune mattine salame, alcune mattine pancetta e allora con uno spuntone, vorrei farle vedere, ce li facevamo, vede lì, quelle piante lì, c'erano tutti salici, lì tagliavano dei pali ogni due tre anni, lì con dei bastoncini ci facevamo lo spuntone, fatto così, con due punte per infilzare la polenta, allora stava in piedi bene... era quella che si mangiava in valle, o pancetta o salame].

La raccolta della carice, all'inverso di quella della canna, si concentrava nelle ore marginali della giornata, lasciando per il riposo le ore centrali del giorno, troppo calde ed afose per recarsi in valle, in cui l'umidità nei giorni estivi era molto accentuata. Così la lunga pausa di mezzogiorno, dalle 11 alle 15 del pomeriggio circa, consentiva anche la divisione delle attività tecniche: al mattino si tagliava, al pomeriggio inoltrato si girava la carice, che nel frattempo si era seccata, si legava e alla sera si trasportava a riva.

4.1.4 Contratti

Gli uomini che raccoglievano la *caréza* venivano pagati a giornata, una volta la settimana, se erano organizzati in squadre di lavoratori che

prendevano in affitto una valle. La raccolta, infatti, poteva essere organizzata dal proprietario della valle stessa (come faceva per esempio Fago C.) o da un intermediario, un fittavolo della valle, che affittava dal proprietario la valle, organizzava le squadre di braccianti, pagava gli operai, e generalmente aveva un magazzino per la lavorazione delle canne e della carice.

Un'altra modalità contrattuale della raccolta della carice era la spartizione del raccolto con il padrone della valle stessa, contrattando sulla percentuale della carice da consegnare al padrone.

– Al parón ghe déssi l'afitto?
– Su diéśe massi de questi, ghén daśéne *quattro al parón, e sie noaltri.*
– Tutti quattro massi al parón?
– Eh! quande te ndaśéi te restavi d'accordo cussìta no?
– Ma li contava il padrone?
– Se li contava??! faśéne tutte motte da dieci, in fila.
– Dove?
– Alora ié portàvene su l'àrśene, faśevéne tutte motte, lu l passava col rimorchio, quattro par.
– ah! non c'era scampo?
– Ah no eh (Maria F.).

[– Al padrone davate l'affitto?
– Su dieci mazzi di questi ne davamo quattro al padrone e sei per noi.
– Tutti (davano) quattro mazzi al padrone?
– Eh! Quando andavi restavi d'accordo così no?
– Ma li contava il padrone?
– Se li contava? Facevamo tutti mucchi da dieci, in fila.
– Dove?
– Allora li portavamo sull'argine, facevamo tutti mucchi, lui passava con il rimorchio, quattro per.
– Ah! Non c'era scampo?
– Ah no eh].

Fago, proprietario della sua valle, racconta come piano piano dovette cedere sempre più mazzi ai *carezànti*, fino a ridursi con pochissimo raccolto da vendere direttamente.

– Gli uomini che tagliavano le canne venivano pagati in moneta, invece il carice no, loro non volevano, allora lavoravano a percentuale, cioè il carice io lo davo a quella famiglia lì, son partito con il 50%, veniva fuori a quintali, 100

quintali, ma si vendeva assieme, dopo si spartiva i soldi… poi loro dovevano spartirlo perché erano in 4-5, perché io ne avevo un pezzo, dopo la manodopera scarseggia allora hanno voluto 55, poi 65 e poi l'ultimo, gli ultimi anni, a 70. Al 30% a me e 70 a loro, o farla o… l'ultimo anno col carice ho preso due milioni in un'estate (Fago C.).

Il *carezànte* poteva anche vendersi la *caréza* per proprio conto, come faceva Primetto, che girava zone assai vaste per rivendere i legacci nelle cascine dove si produceva il riso; in questo caso egli vendeva il prodotto finito nel momento più propizio della stagione, in primavera, quando nelle cascine i legacci per legare frumento e riso diventavano indispensabili.

– Allora noaltri se a lavoràvimo, faśéimo i legacci, tiràvimo i soldi na volta l'anno, vendéimo tutta la roba na volta l'anno o in do volte, come se la preparava, se faśéa balsi e cordoni (Arduino M.).

[– Allora noi ce la lavoravamo, facevamo i legacci, prendevamo i soldi una volta all'anno, vendevamo tutta la roba una volta all'anno o in due volte, appena era pronta, facevamo i legacci e i cordoni].

Il raccolto si poteva vendere anche ai commercianti che non si facevano attendere, ma anzi erano numerosi sulle rive della palude e contrattavano sugli argini il materiale di palude con i raccoglitori; infine poteva essere venduto allo stesso padrone della valle nella quale si era andati a raccogliere, contrattando il prezzo, come ha illustrato Lino F. (*vedi* p. 223).

Sugli argini o in piazza si poteva contrattare con mercanti provenienti da tutto il nord Italia anche la vendita del *carezón* (per il quale comunque non si è mai realizzata una protoindustrializzazione) e della *caréza* più fina e lunga per impagliare le sedie, per lavori di artigianato, per rivestimento di fiaschi, damigiane, vetri, per la costruzione di *spòrte*.

Gli uomini che raccoglievano la canna erano pagati "al fascio", impiegati quindi come giornalieri non fissi e pagati in contanti una volta la settimana, generalmente il venerdì o il sabato. La *mazadùra*, cioè il numero di fasci consegnati da ciascuna compagnia di *canarói* veniva segnata su un libro da uno della squadra, quello che fungeva da caposquadra.

– So nono che l'à fat *èl castaldo che compiti véo?*

– Èl véa l compito de notàrghe i massi che faśéa la gente, perché in d'un giorno un òmo de media, fén na media perché l mestiér de la cana quand che l'é la nébia d'inverno no se tàia mìa, perché l'é móia, e ligando i fassi, essendo *móia*, dopo far le *mòte*, le fa l *bóio* e la se *śmàrsa*, bisogna spetàr, comunque desso far na media un òmo féa quaranta massi t'un giorno, anca di più, gh'era *delle valle svelte!* (Primetto).

[– Suo nonno che ha fatto il *castaldo* che compiti aveva?

– Aveva il compito di annotare i mazzi che facevano le persone, perché in un giorno un uomo di media, facciamo una media perché il mestiere della canna quando c'è la nebbia d'inverno non si taglia mica, perché è bagnata, e legando i fasci, essendo bagnata, poi facendo i mucchi, "bolle", si marcisce, bisogna aspettare, comunque adesso per fare una media un uomo faceva 40 mazzi in un giorno, anche di più, c'erano delle valli svelte!].

I miei interlocutori mi hanno riferito che nella valle di San Pietro si facevano 60-70.000 mazzi di canne alla stagione, utilizzando tra una ventina e una trentina di operai con 15-20 barche a disposizione. Ogni barca poteva portare a riva 60-70 mazzi alla volta. Le valli del Busatello, invece, quelle lavorate da Fago, producevano 18.000 fasci di canne, pari a 700-800 quintali.

Un uomo in una valle comoda poteva tagliare circa 40-50 fasci al giorno, ma poiché il prodotto non era uguale in tutte le zone, la resa non era omogenea. La compagnia di *canarói* sommava il lavoro svolto da ciascuno e spartiva il guadagno in maniera uguale.

– Ognuno poteva andare all'ora che voleva?

– Eh no no, tutti assieme.

– Perché?

– Perché nó l'era mìa tutta uguale, se se andava ognuno per proprio conto tuti i ndaśéa in quela bèla e quela brutta chi la tagliava?

– Ma quella bella era pagata di più?

– No! ma in quela bela uno faceva quaranta, cinquanta fasci, in quela bruta uno quindici, venti e allora quello là prendeva venti e quell'altro dieci, invece se ndava tutti assieme, e quando l'era sera se ndava su tutti assieme, se faśéa l conto e se spartéa tutti uguali, avén sempre lavorato così, perché no era mica come andàr in te un campo de riso o frumento che l'é tutto uguale, o puramente a segàr col fero l'erba medica, là se podeva far un contratto che mi sego un campo, che lo sega in do ore o lo sega in diéśe ore, te me de tanto, là invésse, l'é quel che ghe tochéa l pesséto bèlo quel faśéa tanti fasci, quel che ghe tocava l pesséto picolo, faśéa póc.

– E allora dividevate.

– Sì sì , oh Dio, gh'era qualche vecchio, ha capito, quel se le faśéa da solo, se a sempre cercà de méterlo in la media, mai in la più trista (Lino F.).

[– Ognuno poteva andare all'ora che voleva?

– Eh no no, tutti assieme.

– Perché?

– Perché non era mica tutta uguale, se si andava ognuno per proprio conto ognuno andava in quella bella e quella brutta chi la tagliava?

– Ma quella bella era pagata di più?

– No! Ma in quella bella uno faceva 40, 50 fasci, in quella brutta uno 15, 20, e allora quello là prendeva 20 e l'altro 10, invece si andava tutti insieme, e poi quando era sera si andava su tutti insieme, si faceva il conto e si divideva tutti uguale, abbiamo sempre lavorato così, perché non era mica come andare in un campo di riso o frumento che è tutto uguale, o a segare con la falce l'erba medica, là si poteva fare un contratto che io sego un campo, che lo seghi in due ore o in dieci ore, mi dai tanto, là invece (in palude) c'è quello che gli capitava il pezzetto bello e quello faceva tanti fasci, quello che gli capitava il pezzetto piccolo faceva poco.

– E allora dividevate.

– Sì sì, oh Dio, c'era qualche vecchio, ha capito, quello se la tagliava da solo, si è sempre cercato di metterlo nella media, mai nella più brutta].

Gli informatori raccontano di un paio di grandi cambiamenti nella contrattualità della raccolta delle canne in valle. Ad un certo punto dal contratto "al fascio" i padroni della valle passarono ad affittare l'intera valle ai palustrai che si organizzavano poi con le squadre di *canarói*, per tagliare tutto il pezzo affittato. È un contratto che i *canarói* definiscono "vendere in piedi la palude", *na butàa in pié,* una "gettata".

– Quande che i taiàva le cane, feśéimo le mòte grosse de cana, là drìo l Busatél, alora vegnìa de la gente coi barconi e lora lori la matina, parché i caricava sempre la matina, i ndaśéa scaricarla a San Piero, al ceśón de San Piero, i faśéa chéi giri lì, e dopo i se a stufà far così, *lora i l'a vendesta in pié la cana, basta a masso*, èl gavéa na val che fasea 17-18 mili massi de cana, tra qua tre mili e una quindesìna de massi i véa là, tanti anni così e dopo se a stufà e lora l'a vendù *na butàa in pié*, na botàda, e lora se rangiàva i altri a véndersea, ansi lora i se le lavorava lori questa, che i era da Villimpenta, de Marco M., alora basta da notàrne le zornàde Biso, allora on bu da fari con chii là, von bu a fari co chii là no sò na quindésìna de anni, dopo ancora mi o bu a fari lì con Carlo quando l'é mort èl nono, alora l s'a tegnù a man sua.

– Cioè?

– A man sua, la parte lì che ghe era tocà a Carlo, co l'é morto lu i a fato due parti e lora lì Carlo me pagava lu la cana e mi ndaśée taiàrla par lu, ma *chel periodo lì, da quando Biso no l'a vendù la cana a massi*, che *l'a vendù la butàa in pé* alora mi ò bu che fari co Marco M. de Villimpenta e dopo ncora son tornà lì, perché chéi lì s'a stufà perchè spesso a gh'era un secco che mai, succede che i ghe déa l fogo, succede l fogo in primavera, e i ghe bruśava la cana, i perdéa, sucedéa de bruśarghe anca qualche mili massi de cana, duemila, i se a stufa, alora" noaltri no vegnémo pì", lora l'a dovù tórsela e tegnérsela lì, Carlo (Primetto).

[– Quando tagliavano le canne facevamo dei mucchi grossi di canna, là lungo il Busatello, allora veniva della gente con i barconi e allora loro la mattina, perché caricavano sempre alla mattina, andavano a scaricarla a San Pietro, al Chiesone di San Pietro, facevano quei giri lì, dopo si sono stufati di fare così, allora l'hanno venduta in piedi la canna, basta al mazzo, aveva una valle che faceva 17-18.000 mazzi di canna, tra qui 3.000 e una quindicina di mazzi li avevano là, tanti anni così, e poi si sono stufati e allora hanno venduto una *butàa* in piedi, una *botàda* (una gettata), e allora si arrangiavano gli altri a vendersela, anzi loro se la lavoravano questa, erano da Villimpenta, di Marco M., allora basta annotarci le giornate Biso, allora abbiamo avuto a che vedere con quelli lì, abbiamo avuto a che vedere con quelli lì non so per una quindicina di anni, poi ancora io ho avuto a che vedere con Carlo quando è morto il nonno, allora si è tenuto "a mano sua".

– Cioè?

– "A mano sua", la parte che era toccata a Carlo, quando è morto hanno fatto due parti, e allora lì Carlo mi pagava lui la canna e io andavo a tagliarla per lui, ma quel periodo lì, da quando Biso non ha venduto la canna a mazzi, che l'ha venduta in piedi, allora io ho avuto a che vedere con Marco M. di Villimpenta e poi ancora sono tornato lì, perché quelli lì si sono stufati perché spesso c'era un secco che mai, succede che gli davano fuoco, succede il fuoco in primavera, gli bruciavano la canna, perdevano, succedeva che gli bruciavano anche mille mazzi di canne, duemila, si sono stufati, allora "noi non veniamo più", allora ha dovuto prendersela e tenersela Carlo].

Questa modalità dovette essere fruttuosa per i palustrai per un certo periodo, ma in seguito essi lamentarono che le paludi venivano bruciate troppo presto, prima che loro potessero finire di raccogliere la canna e restituirono la valle ai proprietari, che dovettero riprendere a contrattare il costo dei fasci di canna.

Anche oggi i raccolti vengono venduti e comprati sugli argini della valle. Io stessa sono stata scambiata per una commerciante, quando mi

hanno incontrata per la prima volta in valle, e ero loro sconosciuta. Oggi la *carèna* più bella è molto ricercata e si può spuntare sul mercato un buon prezzo. Il *carezón* è raccolto ormai quasi solo da Lino e da un altro giovane raccoglitore, mentre le canne faticano sempre più a trovare un loro mercato, subendo la concorrenza dei mercati asiatici che vendono il prodotto a prezzi molto inferiori. È il lamento dei palustrai di oggi, come ci racconta bene Nando L., il più vecchio palustraio della zona, ancora attivo.

4.2 Esperienza di un palustraio. Incontri con Nando L.

I due brani che seguono, tratti da un incontro con Nando L., esprimono in sintesi l'autobiografia di questo *palustraio*. La definizione di questo tipo di figure, infatti, come Nando L. stesso ci propone, è *palustraio*. Sono quelli che, tra le due guerre, hanno attivato in maniera industrializzata la lavorazione delle erbe palustri, organizzando il lavoro dei raccoglitori in valle e delle donne nei magazzini, lavorando "in corte", impiegando anche macchinari via via più complessi, e differenziandosi così dalla lavorazione familiare e domestica delle canne e della carice, che si effettuava invece a mano.

Nando L. è un *parvenu* sulla scena della valle, figlio di un pollivendolo, ma dotato di grande tenacia, senso dell'autonomia, capacità organizzativa. Fin da giovanissimo si organizzò per acquistare i prodotti della valle, e inizialmente partecipò alla raccolta stessa, poi lavorava i vegetali e li vendeva sul mercato, contrattando il miglior guadagno possibile.

– *Io sono nato nella palude*, sono come Tarzan.

– In che senso?

– Sì, San Pietro in Valle c'è tutta palude, *sono nato lì e sono cresciuto in questo mestiere, da piccolo*, appena finite le scuole mi sono messo su questo settore di lavoro, *ho cominciato col nucleo famigliare, poi con due operai, poi con quattro, sono arrivato fino 20-25 operai*, allora quando si lavorava a mano, mi sono fabbricato questi capannoni, un po' per volta insomma.

– I suoi genitori facevano anche loro questo mestiere?

– No, *mio padre faceva il pollivendolo*, sa cos'è? uno che andava prendere le uova dalle donne, le galline quelle robe lì, poi le portava al mercato, ma io non mi piaceva fare quel lavoro lì, allora, prima un capannone piccolo, poi uno più grande.

– Ma andava in valle a prendere la canna?

– Siì, andavo anche a tagliare.

– E poi nel tempo che le rimaneva le lavorava?

– A casa avevo anche gli operai che le lavorava, mia moglie, due figlie, una è morta, e tre, quattro operai, cinque, poi sono arrivato fino a 25 (Nando L.).

– Noi andar giù nella palude abbiamo gli stivaloni e poi abbiamo un'asse fatta apposta, grande, con due ganci che viene agganciata allo stivalone, per stare nella palude, perché quando tagli la canna, se ci vai sopra con lo stivale si buca... era un lavoro di fatica, allora *c'era la grande disoccupazione*, trovare un lavoro non era facile, *allora la più parte della gente, quella dell'agricoltura, dove andavano? andavano nella palude raccogliere per conto suo, e poi la vendevano, come me, come altri*, sta cosa, perché allora nell'agricoltura hanno messo l'imponibile allora il datore di lavoro non aveva più interesse... Era un lavoraccio, ma si mangiava, perché mi ricordo che noi si mangiava il pane solo di domenica, ma tanti tanti lo mangiavano una volta l'anno, mio nonno ce ne dava un pezzettino così, mangiavamo solo polenta ...

– Ma lei lavorava per conto suo?

– Io sono nato, *da quande sono venuto fuori dalla scuola, che ho fatto la sesta elementare, mi son messo su la piccola azienda* che ho preso quattro, cinque macchinette per fare la corda per legare il grano o il riso, con la paglia, col scarto di paglia.

– Così giovane?

– Eh, a ghéa (avevo) dodici anni, appena uscito dalla scuola, qui l'unico artigiano, mi han dato il premio anche, io ero uno che non aveva paura di nessuno, non una persona aggressiva, ma facevo come uno da 40 anni, 50 anni, la prima macchina che mi sono preso era una balilla, col cassettone dietro *e andavo al mercato a vendermi il materiale, perché non volevo il mediatore, quello ti rovina, io la merce me la vendevo da solo.*

– In che mercato andava?

– *Facevo Mantova e Verona*, allora noi il nostro materiale *si vendeva una parte ai fioristi, l'80% per le fornaci, e quello era il lavoro che facevo.*

– Portava al mercato la merce?

– No, al mercato solo Nando! là si trovava quello della fornace, il fiorista, perché venivano tutti lì, e allora lì... "mi porti, misura tot, il giorno tale"... e io facevo, venivo casa, facevo il materiale, quando era pronto prendevo un camio qui di autotrasporti e me lo portava lui, dopo quando sono arrivato in età di prendermi il camio allora mi sono preso il camio per mio conto, allora, *io ero uno che voleva essere solo indipendente*, non voglio che uno mi venga a rompere le scatole.

– E i primi operai quando li ha assunti?

– Dal '42, '43 (Nando L.).

Questo palustraio ci mostra il momento in cui la palude diventa una possibilità, una occasione di lavoro semi-industriale. Si noti l'accentuazione posta sulle spiccate capacità imprenditoriali ed organizzative da parte di questo palustraio. Nando L. vede nella palude la possibilità di crearsi un lavoro e di vivere di quel lavoro. Egli rappresenta anche il passaggio al maschile della lavorazione della canne (*vedi* paragrafo 4.4, in particolare la nota n. 63 a p. 284). La relazione con la pesca, con la caccia, con la palude come mondo complesso è assente. Non vi si trovano collaborazioni con i pescatori, manipolazioni dell'ambiente, cacce notturne con il *diluvio* ecc., anche se le regole essenziali della gestione della palude, acqua e fuoco, sono pienamente condivise anche da questo come dagli altri palustrai. Ma l'accento, ormai, è posto altrove, sulle modalità da fabbrica della lavorazione del materiale palustre.

Oggi l'anziano Nando L., nonostante gli acciacchi e gli incidenti notevoli che gli sono occorsi nella vita, è attivo nel magazzino che conduce con il figlio, apertosi anche al commercio di prodotti asiatici (cesti, cestini, stuoie, ecc.), cercando di sopravvivere alla concorrenza sfrenata sferrata dalle lavorazioni asiatiche, risultato della globalizzazione che sta scalzando i lavori artigianali tipici di questi paesi prossimi alle paludi.

4.3 Prima dei palustrai, le donne

Alle origini della lavorazione artigianale delle erbe della palude ci sono le donne. È una affermazione che anticipa conclusioni che mi sono state chiare solo dopo l'analisi del materiale etnografico che presento nella seconda parte del lavoro.

In questo mondo della palude, il mondo della raccolta è il mondo degli uomini, mondo che confina direttamente con il mondo delle donne che stanno invece *fuori* della palude, e che della palude non sono partecipi, né hanno una visione forte come quella che danno gli uomini.

Le donne confinano con la palude, all'esterno, ferme sulla soglia della palude. Come si vedrà nella seconda parte del libro, esse manipolano i prodotti della palude ma lo fanno fuori della palude stessa. Sono le mogli, le sorelle, le madri, le zie degli uomini della valle che intrecciano *còrdoli*, cordoni, legacci e *balzi*, lavorando nelle stalle, in casa o negli

appositi magazzini venuti via via aumentando tra le due guerre. È questa la relazione che esse hanno con la palude: tessitrici delle erbe, intrecciatrici. I loro uomini raccolgono, loro lavorano. Essi cacciano, loro intrecciano. Essi entrano in valle, loro restano fuori.

È ad esse che spetta la lavorazione di canne e carice, e sono state le donne le prime lavoratrici dei prodotti della palude. E all'origine di ogni piccola impresa domestica di lavorazione delle erbe palustri, pare esserci stata una donna.[61] La testimonianza che segue è chiara in questo: l'anziana signora incontrata, la più anziana delle mie interlocutrici, Ines M., dice chiaramente di essere stata lei a prendersi delle donne, per lavorare la carice, lavorando a casa sua, sulla strada e nel cortile, lavorando i prodotti che il marito pescatore e raccoglitore, uomo della valle, le procurava con la sua attività di raccolta.

[61] Una conferma di questo viene dalle ricerche di Barozzi sulle vicine paludi del Mincio. Egli documenta la biografia di una anziana donna di Grazie (MN), moglie di un pescatore, che intrecciava stuoie da vendere al mercato per l'impiego in serre e fornaci (in queste zone la tessitrice di arelle è detta *arlùnsa*). Questa donna "ha tramandato, come una specie di eredità, questo mestiere alla figlia" (Barozzi, 1997, p. 15). Gli Archivi comunali di Adria, dove si trovava un'ampia zona paludosa a proprietà collettiva, conservano preziose testimonianze sui *cannaroli*. Lodo ne riporta vari brani, alcuni dei quali particolarmente significativi per il nostro discorso (Lodo, 1990, p. 316). Nel 1801 nelle *Ricerche Statistiche. Distretto di Adria* si legge "*Al basso popolo somministrano le Valli, oltre la Pesca, Canna, e Pavera, di cui tessono le Donne Gratizzi, e stuoje ben lavorate*". Così sarà ancora nel 1882, quando il Bisinotti, nella sua *Monografia Agraria dei Distretti di Adria e Ariano nel Polesine* scrive: "le donne povere che lavorano le stuoie sostentano la famiglia spesso più degli uomini saltuariamente occupati (...) (l'industria della canna) offre lavoro tuttodì ad oltre 500 donne della città... Le donne che si occupano di tali manifatture appartengono alla classe povera: sono esse col loro guadagno che più sostentano la famiglia" (Bisinotti, in *Atti della Giunta per la inchiesta agraria*, vol. V, tomo II, Roma, 1882, p. 285-286). Nei secoli precedenti le condizioni erano simili. Una serie di deposizioni di *cannaroli* di Adria nel 1587 illustra questa suddivisione del lavoro:

– "*jo et dui figli chio hò faciamo dele cane... et le faciamo ligare in grisiole in casa nostra et ancho ne vendemo*".

– *la mia arte e dj canarollo sempre ò pocha ò assai ò da fuogo ò da ligare ne facio in queste valle de adrj dove mi piace e la vendo e con questo vivo con casa mia.*

– *son canarollo e non vivo de altro con la mia famiglia che di far cane e ligarle in grisolle.*

– *Zummaria pavan, mi son fornaro, et cannarollo... (fa canna) ora da fuogo hora da opera... et ne doperemo nel forno* (citate in Lodo, 1990, p. 329).

– *Al tempo che non si lavora del mio mestiero vado per cana della quale ne cavo più utile dela mia arte facendola ligare in casa* (Lodo, 1990, p. 330).

In particolare, la penultima testimonianza è spiegata da Lodo come una suddivisione dei compiti tra i coniugi, in cui alla moglie spettava il compito di sorvegliare il forno mentre il marito, fornaio e cannarolo, si dedicava alla raccolta delle canne (cfr. Lodo, 1990, p. 329).

– *Lavori che me vién l'afano a nominarli, chi no a provato no pól imaginàrse*, andar via alle tre de notte, andàr là in mezzo, in mezzo l'acqua, le canne.

– Voée domandàrghe de queste cose qua.

– Ma còssa vóea che ghe diśe, bisogna che ndésse te la val a taiàr la caréza e dopo la secàve, longo la strada la secàvene, po la racoliéve, la bagnàvene e dopo a faśéne i balzi ecco.

– Quando andéssi in val?

– L'istà.

– Anca le donne ndée in val?

– Mi ghe son sempre ndàda, perché *mi dopo ghéa le done anca, che lavoréa la cana qui da mi*, mi ghe son sempre ndàda, chel lì che i l'à mandàda no l'é mai ndate.

– Le done che éa la véa vegnée in val co éa?

– Sì, quée *tre quattro che vegnéa in val, quealtre le lavoréa chi a casa.*

– Anca la cana ndée a ciór le donne?

– *I òmeni i taiàva, e dopo le portava casa, e noaltre la tiràvene*, ghe né la misura, quattro metri, tre metri, tre e sinquànta, man man la misura che ghe voéa taiàvene la cana e po *le lavorava a man.*

– E i òmeni che ndéa ciór le canne li paghéi éa?

– Eh sì.

– Se mettéa dove, qua davanti a far èl lavoro?

– No no no, l'era gnanca sfàlto, là vétu quel campo, dopo quel vigneto lì, da quéa parte là, ghéa l cào d'acqua che vegnéa proprio da drìo a la tera, i ndaśéa co le barche a tórla fin là, i ndéa taiàrla e po portàrla su.

– Fin qua proprio!

– Sì, sì sì.

– Allora éa féa proprio sto lavoro qua?

– Sì.

– Anca so marito?

– Sì, *lu ndaśéa là, ndaśéa anca lu taiàrla, ma dopo comincià lavoràr, ndaśéa tor la canna dopo bisognéa che la meténe apposto così*, po ghe n'era machine che lavorava anca, *le done in del camerón*, le se indenozàva in tera par lavoràr, tut così, che che *me vién fin fastidio a nominarla*, ò fato na bruta vita, ah mama cara.

– Anca i so genitori féi sti lavori?

– No, mi staśéa a Bonferraro e no faśéa mi, ma però mi, che s'era forse putèla, a ghéa la val, ndaśéa taiàr la caréza in mèdo la canna, eh.

– Co i so genitori?

– No gnessùni, lavoràvene la tera e ndaśéne in campagna insoma, gh'era un tochetìn de val che uno staśéa chi a Villimpenta e lora voléa che ghe ndasésse anca mi, che dopo ansi, quel che m'à tolto che staśéa chi l'é vegnù là, m'à dito "se te se bòna ndàr in la val alora te vién se nò te tógo mia", e così.

– Fin quando àea fat sto lavoro qua?

– Sarà 14-15 anni.

– Alora eréssi quanti qua de cameróni?

– *Se lavorava sol mi, chéi là i véa mia, i ndaśéa lavoràr in mèzo la val, s'èrene sol noaltri chi*, dopo avanti ghe né tre quattro che lavora avanti, Marco M., e dopo Nando, ecco, quei lavora ancora.

– Voaltri véo smesso perché?

– Eh, sémo vècci, le fióe l'ò maridade, gò tre fióe, tute tre maridade (Ines M.).

[– Lavori che mi viene l'affanno a nominarli, chi non ha provato non può immaginare, andare via alle tre di notte, andare là in mezzo, in mezzo all'acqua, alle canne.

– Volevo chiederle di queste cose qua.

– Ma cosa vuole che le dica, dovevo andare nella valle a tagliare la carice e dopo la seccavo, lungo la strada la seccavo, poi la raccoglievo, la bagnavo e dopo facevo i legacci, ecco.

– Quando andavate in valle?

– D'estate.

– Anche le donne andavano in valle?

– Io ci sono sempre andata, perché io dopo avevo anche le donne, che lavoravano la canna qui da me, io ci sono sempre andata, quello che l'ha mandata qui da me non sono mai andate.

– Le donne che lei aveva venivano in valle con lei?

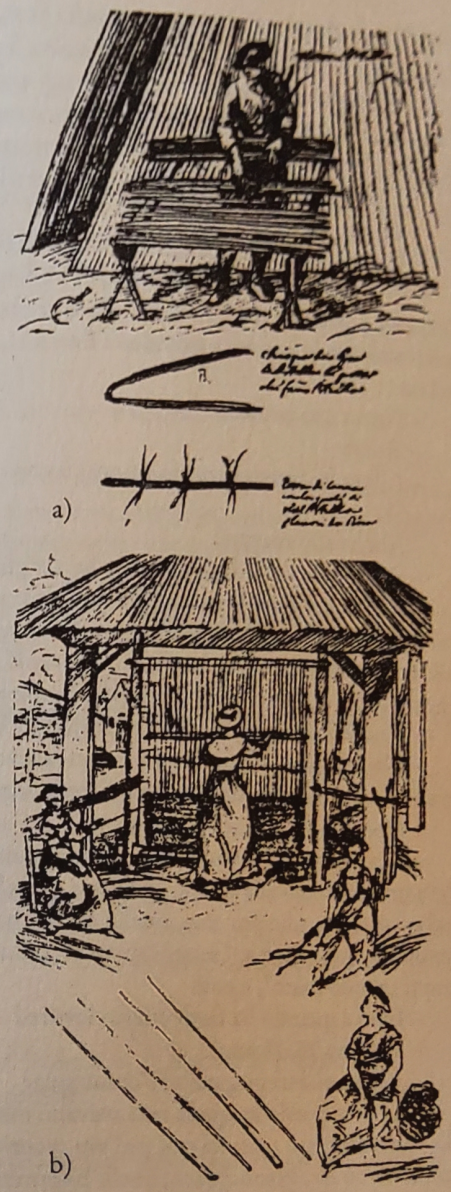


Figura 13. Tessitura delle arelle con le canne da parte delle donne (da L.F. Marsigli, Ms 139 II Bibl. Univ. Bologna, Agri Bononiansis Palustri Historia, riportato in F. Cazzola e A. Olivieri (a cura di), 1990).

– Sì, quelle tre quattro che venivano in valle, le altre lavoravano qui a casa.
– Anche la canna andavano a prendere le donne?
– Gli uomini la tagliavano, e poi la portavano a casa, e noi la "tiravamo", c'è la misura, quattro metri, tre metri, tre e mezzo, mano a mano la misura che ci voleva, tagliavamo la canna e poi la lavoravano a mano.
– E gli uomini che andavano a prendere la canna li pagava lei?
– Eh sì.
– Dove si metteva, qui davanti a fare il lavoro?
– No no no, non c'era l'asfalto, là, vedi quel campo, dopo quel vigneto lì, da quella parte là, avevo un ramo d'acqua che veniva proprio vicino alla terra, andavano con le barche a prenderla fino a là, andavano a tagliarla e poi a portarla su.
– Fino a qua proprio.
– Sì sì sì.
– Allora lei faceva proprio questo lavoro qua?
– Sì.
– Anche suo marito?
– Sì, lui andava là, andava anche lui a tagliarla, ma dopo cominciato il lavoro andava a prendere la canna, poi bisognava che la mettessimo apposto così, poi c'erano anche delle macchine che lavoravano, le donne nel *camerón*, si inginocchiavano a terra per lavorare, tutto così, che che mi viene perfino fastidio a nominarlo, ho fatto una brutta vita, ah mamma cara.
– Anche i suoi genitori facevano questo lavoro?
– No, io stavo a Bonferraro e non facevo mica, però io, che ero forse ragazzina, c'era la valle, andavo a tagliare la carice in mezzo alla canna eh.
– Con i suoi genitori?
– No, nessuno, lavoravamo la terra e andavamo in campagna insomma, c'era un pezzo di valle di uno che stava qui a Villimpenta e allora voleva che ci andassi anch'io, che poi anzi, quello che mi ha preso (sposata?) che stava qui, è venuto là, mi ha detto: "se sei capace di andare in valle allora vieni, altrimenti non ti prendo mica", e così.
– Fino a quando ha fatto questo lavoro?
– Saranno 14, 15 anni.
– Allora quanti magazzini c'erano qua?
– Lavoravo solo io, quelli non avevano mica, andavano a lavorare in mezzo alla valle, eravamo solo noi qui, poi più avanti ce ne sono tre, quattro che lavorano, Marco M., Nando, ecco, quelli lavoravano.
– Voi perché avete smesso?
– Eeh, siamo vecchi, le figlie le ho maritate, ho tre figlie, tutte tre maritate].

Ogni impresa domestica di artigiani delle canne o della carice che ho incontrato ha fatto chiaramente risalire ad una donna l'origine della

protoindustrializzazione dell'artigianato locale. Alla nonna che teneva i conti, e che cominciò a raccogliere in casa delle donne per il lavoro delle canne ha fatto risalire l'origine del suo piccolo ma ancora attivo laboratorio il giovane Alessio B.

Ugualmente, è alla madre che l'interlocutore seguente fa riferimento come all'organizzatrice di un gruppo di donne per la lavorazione delle canne, mentre il padre si dedicava piuttosto a commerciare i prodotti, ad andare a prenderli in valle o a contrattarli sull'argine, e a vendere il prodotto finito.

– Lavoréa la val anca só nono?
– No no me nono no, lavoréa la tera qui a casa.
– Allora l'à comincià lu?
– No, *me mama e me pupà*, ma me pupà l'è mai ndà in la vale lu, *le comerciava solo lu, me mama l'era co le done*, e mi s'era dapartuto, mi e lu, lavoravéne in campagna, lavoravéne in val, caretiéri, se lavoréa insoma.
– A tuttofare!
– Dopo fàvene i balsi pal formento, par portàr in Piemonte.
– Quel anca prima della guerra?
– Sempre sempre oh.
– Dopo l'é vegnù fora la batti-liga, dopo la batti-trebbia, sparì tutto! (Valentino C. e un suo amico).

[– Lavorava la valle anche suo nonno?
– No no, mio nonno no, lavorava la terra qui a casa.
– Allora ha cominciato lei?
– No, mia mamma e mio papà, ma mio papà non è mai andato in valle lui, le commerciava solo lui, mia mamma era con le donne, e io ero dappertutto, io e lui, lavoravamo in campagna, lavoravamo in valle, carettieri, si lavorava insomma.
– A tuttofare!
– Poi facevamo i legacci per il frumento, da portare in Piemonte.
– Quello anche prima della guerra?
– Sempre sempre oh.
– Poi è uscita la *batti-liga*, poi la *batti-trebbia*, sparito tutto].

Abbiamo visto Primetto che viaggiava con la bicicletta per vendere i legacci costruiti dalla moglie, in casa. Abbiamo visto la madre di Lino F., il raccoglitore del *carezón*, produrre migliaia di legacci in stalla, aiutata dalle figlie: credo che un nucleo essenziale di questa protoindustria-

lizzazione stia in questa strutturazione del lavoro basata sulla suddivisione sessuale dei compiti.

Dice Mario Z., contadino: *quéi de Macacari lavoravano in valle, i se inzegnàva, e dopo le donne a casa le faśéa.*

Gli uomini si "ingegnavano", si arrangiavano, si davano da fare, trovavano e raccoglievano; le donne, a casa, "facevano", cioè lavoravano il prodotto raccolto dai loro uomini, intrecciando e tessendo le stuoie. La divisione sessuale del lavoro, all'interno di una economia ancora domestica, mi pare molto netta e percepita chiaramente da questo contadino che osservava da lontano "quelli di Maccacari", la frazione del paese dove si trovava un maggior numero di raccoglitori.

Non si viene meno, in questo gruppo, al principio della divisione sessuale del lavoro, affidando, non senza ragioni simboliche (cfr. seconda parte), il ruolo di raccoglitore all'uomo, quello di "tessitrice" e "intrecciatrice" alla donna.[62]

4.4 Le donne nei *camaróni*, fuori della valle

Dopo le stalle, dopo le case, dopo il cortile, dopo le strade, sono venuti i *camaróni*, i magazzini, o, con termine moderno, i laboratori. Luoghi dove le donne sono diventate vere e proprie operaie, senza nessun contatto con la valle, senza più nessun legame con gli uomini di palude, senza relazione con i loro uomini di valle, mariti o padri o zii, che prima entravano in valle come raccoglitori, e consegnavano alle loro donne le erbe raccolte, che esse trasformavano in intrecci.

Nei *camaróni*, per le donne il legame con la valle si fa più tenue; più che la divisione sessuale del lavoro che giustificava l'accesso o il divieto di accesso alla palude, esse percepivano i duri ritmi di lavoro, la fatica fisica, la precarietà economica, la strutturazione rigida e non più familiare del lavoro.

[62] Interessanti, a mio avviso, le osservazioni di Lodo, a conclusione del suo lavoro su materiali di archivio, parte dei quali ho già riportato in alcune note: "La donna, sappiamo, sempre resterà protagonista della lavorazione, col contorno intuibile di pratiche, di rapporti, di discorsi; questo cenno pare voler ribadire, *ab antiquo*, quel vincolo comunitario che la lega, in questa classe sociale, alla pratica e all'esperienza dell'uomo. Prima e al di fuori delle specializzazioni e delle distinzioni di ruoli della società borghese" (Lodo, 1990, p. 329).

Non sono più le donne le imprenditrici della tessitura delle arelle, ma gli uomini, che organizzano il lavoro con le caratteristiche tipiche delle prime industrie: sequenzialità del lavoro, utilizzo di macchinari via via più complessi (mentre la produzione domestica era fatta integralmente a mano, usando come legacci gli stessi elementi palustri quali *pavéra* per legare le stuoie, carice per legare *balsi* e *còrdoli*), costruzione di grandi edifici per la concentrazione degli operai, e quindi allontanamento dalle case, modalità contrattuali tipiche della protoindustria, organizzazione rigida degli orari (il ciclo di lavorazione impiegava le donne tutto l'anno, con qualche breve pausa estiva).

Nei magazzini più grandi le donne possono essere fino a 40-50, citano le mie interlocutrici. Si cominciava a lavorare giovanissime, a cottimo, preparandosi autonomamente il materiale necessario ad intrecciare canne e carice.

– Quande che véa sie anni che me mamma la me à fatto gnanca far la terza tutta, quande che véa sie anni la me à mandà far i arlìvi, ndaśée impradàr (??) e da lora o pi fini, e dopo quando che m'ò maridà son ndà in Germania, ò fatto tre anni in Germania e po anca l riso, le mondine.

– Anca so mamma féa lavoro de arelle?

– No me mama no poaréta, la véa quattro fióí picoli, la ndaśéa in campagna, quande che era le bietole, così.

– E ora so mama l'à més éa a far le arelle?

– No sol mi, tute tre le sorele, e me fradèl l'à imparà far èl falegname, l'é deventà bravo.

– E dove ndéssi a far le arelle?

– A Gazzo, da Silvio R. (...).

– Quante ore al giorno féssi?

– Gnénte, a contratto, gh'era mia ore là, se scominsiàva la matina che ghéne tute pressa ndàrghe, col scuro, che na matina, vóla che ghe conte, s'era mi e me sorèla, e lì a Pradelle gh'era na curva e na matina gh'era un temporàl co de quei s-ciantìśi e ghe ndaśéne prima de le cinque, quattro e meza, e quand so sta lì a la curva, ghe son ndàda su, son rebaltàde tute dó, véne l termo del late, émo spacà, par fortuna s'émo mìa fat del mal, ndaśéne inanzi co i s-ciantìsi!

– La méta in media prima de le cinque e ora che se vegnéa casa era le otto e mezza, le nove de la sera, tutti i giorni.

– E la domenica?

– La domenica toléne la brentèla e lavàvene e dopo dovéne, se faśéne le arèle ndaśéne bagnàrse i zóncoli, o la pavéra, se faśéne invésse i balzi ndaśéne bagnàrse la caréza, eh sì cara.

– Te ciapàvi un tanto ogni mazzo de arelòti, pussé che te se faśéi, ma bisognava che te te rangéssi tut, par via de zóncolo, de la cana, de la pavéra.

– Ma se una voéa śmeter àe quatro del pomerigio podhéa?

– Sì sì, ma còssa magnàvene che i schèi che ciapàvene i era mìa l bisogno de pagàr la botéga.

– A i era mìa i soldi de pagàr la botéga.

– Quant podéssi ciapàr te na giornata?

– Ah Dio Signor, ciapàvene diéśe schèi al dì, sénto, sentosinquànta franchi te na setimana, so che ciapàvene na miseria, dopo la guera én fat un siòpero qui riguardo la campagna, ciapàvene trenta lire a l'ora, i éa aumentà, dopo la guera, prima ancora de la guera la pól maginàrse còssa ciapàvene (Nerina ed Efra).

[– Quando avevo sei anni, che mia mamma non mi ha fatto neanche finire tutta la terza (elementare), quando avevo sei anni mi ha mandato a fare le arelle, andavo a?, da allora non ho più finito, e poi quando mi sono sposata sono andata in Germania, ho fatto tre anni in Germania e poi anche il riso, le mondine.

– Anche sua mamma faceva il lavoro delle arelle?

– No mia mamma no poverina, aveva quattro figli piccoli, andava in campagna, quando c'erano le barbabietole, così.

– E allora sua mamma ha messo lei a fare le arelle?

– Non solo io, tutte tre le sorelle, e mio fratello ha imparato a fare il falegname, è diventato bravo.

– E dove andavate a fare le arelle?

– A Gazzo, da Silvio R. (…).

– Quante ore al giorno facevate?

– Niente, a contratto, non c'erano mica ore là, si cominciava al mattino che avevamo tutte fretta di andarci, con il buio, che una mattina, vuole che le racconti, eravamo io e mia sorella e lì a Pradelle c'era una curva e una mattina c'era un temporale con dei lampi e ci andavamo prima delle cinque, quattro e mezza, e quando siamo arrivate lì alla curva le sono andata addosso e ci siamo rovesciate tutte due, avevamo la bottiglia del latte, l'abbiamo spaccata, per fortuna non ci siamo mica fatte male, andavamo avanti con i lampi!

– Metta che in media (andavamo al lavoro) prima delle cinque, e prima che tornassimo a casa erano le otto e mezza, nove di sera, tutti i giorni.

– E la domenica?

– La domenica prendevamo il tino e lavavamo e poi dovevamo, se si facevano le arelle andavamo a bagnarci i giunchi o la *pavéra*, se si facevano invece i legacci andavamo a bagnarci la carice, eh sì cara.

– Prendevi un tanto ogni mazzo di arelle, più ne facevi, ma ti dovevi arrangiare in tutto, per via di giunco, di canna, di *pavéra*.

– Ma se una voleva smettere alle quattro del pomeriggio poteva?

– Sì sì, ma cosa mangiavamo che i soldi che prendevamo non bastavano a pagare la bottega?

– Non c'erano soldi per pagare la bottega.

– Quanto potevate prendere in una giornata?

– Ah Dio Signor, prendevamo dieci soldi al giorno, 100, 150 franchi alla settimana, so che prendevamo una miseria, dopo la guerra abbiamo fatto uno sciopero qui riguardo la campagna, prendevamo 30 lire all'ora, avevano aumentato, dopo la guerra, prima ancora della guerra può immaginarsi cosa prendevamo].

Dentro ai laboratori vigeva una separazione del personale in giovani/ meno giovani/ anziane: *le zóvene/ le mezàne/ le vèce*. Le più anziane erano addette a "tirare" la canna, a pareggiarla e separarla secondo la lunghezza, le *mezàne* facevano le arelle, le più giovani aiutavano e facevano i lavori meno pesanti. Una giovane poteva essere anche una bambina di 7-8 anni.

Le testimonianze delle donne che hanno lavorato in questi stabilimenti riportano uno stato di forte competitività interna, tipica situazione del lavoro "a cottimo" dove la quantità prodotta determina il guadagno.

– Eh se sa, noaltre se te te descantàvi, te ciapàvi qualcosìna de pi, se te s'eri un po prèca.

– Ma dèsso se tratta, che ghémo mìa tute la man stessa veloce, come dès so sorela la ghéa na velocità che gh'era nessune bóne da tegnérghe dré, la ghéa na velocità da mati, *mi invésse faśéa, da gran che ghe tegnéa, véa fame magnàva lavorando, o se me scapava la pipì ghe ndaśéa gnanca da la paura da restàr indré.*

– Eh te s'eri a contratto, *se te faśéi requante de le arele te saltava fòra qualcossa*, se nò se te s'eri prèca te faśéi de manco (Nerina ed Efra).

[– Eh, si sa, noi, se ti disincantavi prendevi qualcosina di più, se eri un po' *prèca* (lenta).

– Ma adesso si tratta che non abbiamo mica tutte la stessa mano veloce, come adesso, sua sorella aveva una velocità che non c'era nessuno capace di starle dietro, aveva una velocità da matti, io invece facevo, da quanto ci tenevo, se avevo fame mangiavo lavorando, o se mi scappava la pipì non ci andavo neanche per la paura di restare indietro.

– Eh, eri a contratto, se faceti tante arelle ti veniva fuori qualcosa, altrimenti se eri *prèca* facevi a meno].

La produzione di stuoie e di legacci effettuata nei grandi laboratori del paese fu in effetti una maschilizzazione e una industrializzazione dei

prodotti palustri più spinta della produzione familiare protoindustriale delle famiglie dei raccoglitori-pescatori.[63]

Anche i trasporti del prodotto lavorato divennero più completi e complessi, essendosi attivate spedizioni di legacci attraverso la ferrovia, in Francia, Germania e in altri posti d'Italia.

La produzione nel comune di Gazzo Veronese era piuttosto elevata: una quarantina di ditte erano impiegate nella lavorazione delle erbe palustri, "un quarto delle quali aveva mediamente dai 70 ai 100 dipendenti. Anche queste aziende svolgevano attività mista: in valle e sui terreni asciutti, con allevamento di bestiame e coi prodotti agricoli (...). Si calcola che almeno un migliaio di individui lavorasse alle loro dipendenze, spostandosi da un'attività all'altra secondo i bisogni, oltre ad un centinaio di stagionali che lavoravano a cottimo alla raccolta dei prodotti. Gli addetti all'agricoltura erano 3271 nel 1951 (Istat, 1955)" (Filippi, 1984, p. 196).

Nei comuni limitrofi c'erano: una decina di ditte a Villimpenta, con 300 dipendenti; una dozzina a Nogara, con 300 dipendenti nell'azienda, addetti ai lavori agricoli, una cinquantina di stagionali invernali e 180 individui, in maggioranza donne, occupati tutto l'anno nella raccolta e nella lavorazione delle canne e della carice; una trentina di imprese a carattere familiare a Pellegrina con 40 persone impiegate nella raccolta e un altro centinaio di donne impiegate a cottimo nella lavorazione.[64]

[63] Questo passaggio corrisponde al processo di "maschilizzazione" di cui scrive P. Tabet a proposito delle attività di caccia e raccolta e della divisione sessuale del lavoro, dove si nota un crescente controllo degli attrezzi e della produzione da parte degli uomini, in attività che precedentemente erano affidate alle donne a praticate quasi esclusivamente con il solo uso delle mani, e con abbondante impiego di tempo. La figura del palustraio, a mio avviso, è interpretabile all'interno di questo quadro, di un passaggio cioè ad un controllo maschile dell'attività di intreccio delle stuoie (Tabet, 1979, p. 41, 42). A conclusioni analoghe pare arrivare anche Mila Busoni che documenta l'esclusione delle donne dal lavoro di carpenteria navale (Busoni, 1996, p. 83). Interessante anche, in P. Tabet, l'analisi delle materie prime in relazione alla divisione sessuale del lavoro: le materie prime dure sembrano essere controllate e usate dai maschi, quelle molli dalle donne (Tabet, 1979, p. 47). La stessa divisione delle materie prime dure e molli e delle modalità di divisione sessuale del lavoro viene documentata anche da N. Revel (1990b, p. 148). Busoni documenta anche l'attività di intreccio della paglia in Toscana (Limite sull'Arno), ad opera delle donne ("mamme e nonne", sono citate in una testimonianza) per cui rimanda ad un lavoro di A. Pescarolo e G.B. Ravenni, *Il proletariato invisibile. La manifattura della paglia nella Toscana mezzadrile (1820-1950)*, Milano, Franco Angeli, 1991 (citato in M. Busoni, 1996, p. 370).

[64] Dati raccolti da Filippi, 1984, p. 195-196.

4.5 Figure di congiuntura

L'incontro con la gente della valle, con pescatori, *canarói*, *carezànti*, artigiani delle *arèlle*, donne che lavoravano nei laboratori delle canne, ha mostrato una grande varietà di modi di rapportarsi alla palude, di appropriarsi delle sue risorse, di possederle o di utilizzarle. Gli esempi analizzati, le storie di vita dei raccoglitori, dei contadini-raccoglitori, di Fago proprietario di una palude, di Arduino M. tuttofare, dell'anguriaro, dei primi imprenditori dell'artigianato delle stuoie, ci permettono, credo, di arrivare a delle conclusioni sullo statuto sociale ed antropologico di queste figure sociali.

Ci sono alcuni spazi particolari, all'interno dell'area presa in considerazione, che dalla popolazione locale sono riconosciuti essere territori di figure particolari, i *canarói* e i *carezànti* appunto. Sono soprattutto la frazione di Maccacari e il territorio detto "*la bassa*", lungo l'omonima Via Bassa.[65] È qui che si concentrava il maggior numero di persone dedite alle attività in palude; sono questi i luoghi maggiormente segnati da questa cultura e da questi lavori: luoghi altimetricamente depressi rispetto alla campagna contermine, situati in stretta prossimità con i fiumi e quindi con le zone paludose da questi originate, luoghi dove l'accesso alla palude era diretto, attraverso canali, fossi o fiumiciattoli che collegavano la palude con il resto delle terre, la palude con i casoni di queste persone;[66] è in questi luoghi che si ritrovano, ancor oggi, i punti di incontro dei *canarói*: il bar, l'osteria, tipico ritrovo di questi lavoratori, lo-

[65] Scrive Crainz: "I luoghi centrali delle comunità bracciantili sono infatti i borghi della Bassa, le molte frazioni in cui essi si dividono, 'fatte di casupole basse e unifamiliari, spesso unite a schiera e allineate lungo la strada' (...) Più oltre, ove più a lungo sono rimasti residui di valle e palude, il paesaggio è talora punteggiato da modeste case di pescatori-braccianti, e talora dalle forme caratteristiche dei 'casoni', di cui le tracce sono rimaste sino a tempi più recenti nel polesine e altrove" (Crainz, 1994, p. 41. La citazione tra virgolette è riferita a Cazzola, *Il paesaggio agrario emiliano:permanenze e trasformazioni*, in *Annali*, Istituto A. Cervi, 10, 1988, Bologna, 1989, p. 229). Berengo documenta la presenza di borghi bracciantili attorno alle grandi aziende e ai fabbricati colonici. Riguardo alle zone della mia ricerca scrive: "Siamo in presenza [a Papozze, sulle sponde del Po] di un borgo bracciantile a insediamento sparso, ove i *casoni* di paglia sono posseduti dai loro poverissimi abitatori e disseminati per la campagna; e tutt'intorno si stendono le grandi tenute che occupano quasi per intero i comuni contermini (...). Situazioni analoghe non mancano neppure nella tanto meno popolata pianura veronese (...): si tratta di paesi ravvivati non dall'efficienza o dal confluire delle vie di transito, ma dall'agglomerarsi dei braccianti ai margini di latifondi condotti in economia o a grande affittanza" (Berengo, 1963, p. 154-155).

[66] Cfr. il paragrafo 1.5.

calmente conosciuto proprio come *osteria dei canarói*.[67] La consuetudine con la palude in questi luoghi si era fatta dunque più stretta. E lì risiedeva una maggiore concentrazione di uomini della valle.

Questi raccoglitori si procuravano le risorse nella palude vicina, ma potenzialmente, come molti hanno detto, essi potevano procurarsi le risorse palustri in qualsiasi luogo dove ci sia una palude. Essi conoscevano benissimo tutti i punti paludosi circostanti, al di là delle paludi del loro Comune, e molti di loro si erano recati o si recavano a raccogliere erbe palustri anche nella valli del Mincio, a 30 chilometri di distanza, o nella palude del Brusà o in quella di Pellegrina, a Bonferraro, o ancora nelle paludi venete o romagnole, tutte poste a chilometri di distanza. Abbiamo visto come queste persone fossero "cercate" da altri proprietari delle valli perché entrassero in palude e vi facessero quei lavori di contenimento delle acque, di regimazione dei livelli dell'acqua necessari a rendere produttiva una valle (*vedi* paragrafo 2.1).

Un legame contrattuale che si rinnovava stagionalmente legava in qualche modo più intensamente le figure che abbiamo incontrato al territorio indagato, le valli di Gazzo Veronese, di San Pietro in Valle, del Busatello, della Frescà, del Tione e del Tartaro. Ragioni di comodità hanno consentito quindi a questi *canarói* e *carezànti* di rimanere degli "indigeni", di controllare in quanto autoctoni queste paludi. Ma la percezione delle risorse della palude da parte di questa gente di valle è assai più ampia della percezione che possiamo averne noi oggi, da persone esterne e in-consuete alla palude. Lo testimonia il fatto stesso che ci siano ancora *carezànti*, *canarói* e produttori di arelle attivi ancora oggi, oggi che le paludi in realtà non ci sono più, o perché bonificate o perché diventate oasi o zone protette e quindi non accessibili liberamente. Un vero *carezànte*, un raccoglitore di *carezón*, come ci ha ben dimostrato Lino F., trova sempre la sua risorsa. Essa non è scomparsa. Egli sa vederla lungo i fossi rimasti, in luoghi magari più lontani ma ancora produttivi, in altre paludi. I produttori di stuoie, oggi, si spingono fino in Romania, in Ungheria, nella ex Iugoslavia, in Bulgaria, lungo le rive e alle foci del Danubio, per trovare le canne. L'identità di un raccoglitore, dunque, pare includere una certa facoltà di saper "trovare" le risorse. "Trovare", appunto, come la raccolta, che è anche una ricerca, implica. Questa raccolta, questa ricerca, è identificata con molte espressioni dialettali particolari: un elenco sintetico può qui mettere in evidenza la ricchezza della lessicalizzazione delle attività di raccolta in palude, testimoniata da ben 26 forme lessicali,[68] di cui forse le due più originali sono le espressioni: *taiàr a la man* ("tagliare alla mano", a raso) e *śmacionár* (tagliare manciate, a pezzi, dove ci sono ciuffi di erbe):

[67] Sull'osteria come luogo di ritrovo del proletariato agricolo, del mercante, dell'ambulante, del marginale, come luogo che ha soppiantato la casa, l'aia, la stalla ha scritto Sanga (in particolare Sanga, 1988, p. 103; Sanga, 1977, p. 153). L'osteria è anche uno dei luoghi dove si concretizza quell'ideologia del "lusso", dello spreco, del "paese di cuccagna" tipica dei marginali storici, e legata al regime di fluttuazione esistenziale e alimentare, che alterna periodi di scarsità con periodi di abbondanza (cfr. Sanga, 1990).

- *catàr* , *catàr su* (trovare)
- *ciór su* (prendere)
- *andàr a ciór*, (andare a prendere)
- *andàr a taiàr* (andare a tagliare)
- *andàr a far* (andare a fare)
- *cavàr* , *andar a cavàr* (cavare, andare a cavare)
- *trovàr*, *andar a trovàr* (trovare, andare a trovare)
- *andàr a* (*andàr a pesce, andàr a canna, andàr a caréza*)
- *andàrghe drìo* (starci dietro, andarci dietro)
- *taiàr* (tagliare)
- *strappare* (strappare)
- *sfilare* (sfilare)
- *levàr* (levare, prendere)
- *métter giù e tiràr su* (mettere giù e tirare su)
- *métter e levàr* (mettere e levare)
- *menàr su* (portare su, portare fuori)
- *portàrse ndó ghé l'acqua* (portarsi dove c'è l'acqua)
- *portàrse de qua in là* (andare di qua e di là)
- *prendere qua e là, prendere uno qua uno là*
- *recuperàr* (recuperare)
- *portàr via* (portare via)
- *portàr fóra* (portare fuori)
- *(fare il) mestiér de la cana* (fare il mestiere della canna)
- *taiàr e butàr zó* (tagliare e buttar giù)
- *taiàr a la man* (tagliare a raso)
- *śmacionàr* (tagliare manciate, a pezzi).

Questa particolare facoltà è ciò che, credo, ha permesso ai raccoglitori di erbe di palude di esistere, di esserci ancora oggi e di essere attivi e vitali.

[68] Una indagine del lessico del lavoro è presentata da Revel (1990b, p. 128, 140) che documenta 8 lessemi che designano il pescare, 7 che designano le attività del cacciare e 5 quelle del raccogliere. Sui verbi "smacionàr" e "taiàr a la man" si veda la testimonianza di Bruno M. a p. 429-430.

"Io se voglio lo trovo ancora il *carezón*" mi ha detto Lino, come mi hanno detto anche altri. Questa caratteristica, questa attitudine di ricerca, da vero raccoglitore, è ciò che li ha preservati, conducendo un'arcaica attività di raccolta fino ai nostri giorni. È stato nel momento in cui molte persone non hanno più creduto di poter "trovare" la loro risorsa, la materia prima, l'oggetto del loro lavoro di raccoglitori, che molti hanno abbandonato le paludi, e se ne sono andati in città a cercare lavoro, e hanno venduto le paludi che possedevano. "Avere nel sangue" il mestiere, invece, come ha detto Lino F., averlo incorporato, significa anche aver dentro di sé questa capacità di "ricerca" per la raccolta.

Una importante caratteristica di queste figure sociali è dunque questa capacità di "estensione" della propria visione della palude, una estensione che rende capaci di "trovare" le risorse di cui impadronirsi.[69] È per questo che "bisogna essere nati nel mestiere", come ci hanno detto, che bisogna farlo per conoscerlo, per poter sviluppare anche questa facoltà.

Il processo di protoindustrializzazione ha creato delle situazioni che vorrei definire come "paradossi della modernità". In particolare, quello che in questo luogo si può vedere è una specializzata industrializzazione delle risorse palustri, una industrializzazione legata direttamente ad una attività di raccolta. L'ultimo anello della catena della raccolta in valle, quindi, è anche il primo anello della produzione semi-industriale. Il fenomeno osservato può essere descritto come la *semi-industrializzazione di un'attività di raccolta*.

Sono così scavalcate le concezioni evoluzionistiche dei mestieri, che metterebbero in sequenza caccia-raccolta, allevamento, agricoltura, industria. La palude sembra un luogo, da questo punto di vista, paradossale. Le attività più arcaiche sono in diretta relazione con le più moderne.

Aspetti di modernità, di sperimentazione, di avanguardia sono sempre stati presenti in questo luogo "primitivo": si pensi ai primi tentativi di bonifica che implicavano sempre concezioni di allontanamento da situazioni statiche e arcaiche; si pensi alla sperimentazione di idrovore in palude; si pensi alla presenza dei casellanti addetti alle chiuse, figure derivate da contrattualità internazionali, come abbiamo visto (*vedi* Introduzione,

[69] Si confronti questa abilità con le testimonianze di cannaroli dell'Ottocento, riportate negli atti processuali relativi alle lotte in difesa dei diritti collettivi delle paludi di Cavarzere (cfr. Brunello, 1990, p. 351): "ovunque cresceva la canna si poteva andare, che l'avevano sentito dai loro vecchi, che il diritto non finiva mai" (Brunello, 1990, p. 366).

Nelle paludi), presenti in palude accanto a pescatori con contratti medievali e a raccoglitori di erbe e ad erborai ancor più primitivi, capaci di procurarsi da vivere, con il solo prelievo manuale di vegetali palustri. In palude forme moderne e forme arcaiche di sussistenza convivono ampiamente, determinando così nel tempo letture di questo luogo nelle maniere più disparate: *locus orribilis*, selvaggio e infetto, malsano e fetido, da bonificare e da eliminare, ma anche *locus mirabilis* per l'abbondanza di animali, per il paesaggio (che ha attirato l'attenzione di pittori e artisti), per la natura selvaggia e primordiale.[70]

La gente della valle è stata quindi gente che ha incarnato questi paradossi, che li ha vissuti e sperimentati. Come ho cercato di mettere in evidenza parlando delle loro identità, queste persone non sembrano aver attivato confini identitari rigidi riguardo alla loro professione e alla loro "appartenenza ambientale" alla loro identità ambientale. Esse sono, come vorrei definirle, "figure di congiuntura", figure di svincolo, di snodo, che collegano tratti di civiltà diversi, paradossalmente anche opposti. In questo si manifesta un'altra delle loro abilità particolari: l'abilità di un grande adattamento situazionale ed ambientale. È grazie all'adattabilità di queste persone che la palude è esistita, manipolata dalle loro abilità e dai loro saperi. E queste figure sono esistite grazie alla loro capacità di adattarsi e di manipolare se stesse rendendosi adatte a quasi ogni tipo di lavoro: il lavoro in valle che confinava con il lavoro semi-industriale dei prodotti palustri, che si alternava al lavoro agricolo, o al lavoro in risaia, al lavoro per i Consorzi di bonifica ecc. Il tutto accettando condizioni contrattuali di svariato genere, conciliando sempre comunque il calendario dei lavori in valle con il resto delle attività. Penso per esempio a Ido B. pescatore e anguriaro, che coltivava le angurie quando la pesca languiva; a Bruno M., che chiedeva al suo padrone di "essere libero" dai lavori di campagna per poter andare in valle; ad Arduino che lavorava in risaia, in campagna, in corte, in valle, a casa, nei paesi vicini, nelle riserve di caccia di tutta Italia; a Lino F., che faceva la *medànda* nei quindici giorni in cui non andava in valle, uomo di corte e anche uomo di valle.[71]

In palude vi si recavano anche molte altre figure sociali. Ho presentato le attività svolte da Bruno C., contadino, raccoglitore, erboraio, tra-

[70] Cfr. le immagini (letterarie, mitiche, spaziali, ecc.) delle paludi analizzate da Traina (Traina, 1988, p. 109-130).

[71] Una "grande capacità di adattamento all'ambiente" è rilevata anche nelle analisi di Sanga come caratteristica dei raccoglitori-cacciatori (Sanga, 1990, p. 345).

sportatore di canne, pescatore, lavoratore nel Consorzio di Bonifica. Primetto stesso proveniva da una famiglia di agricoltori, ma poiché c'erano molte bocche da sfamare, il primogenito si è dedicato soprattutto ai lavori in valle. Mario Z., contadino, racconta che suo padre andava la domenica mattina in giro per fossi e paludi a raccogliere qualche fascio di carice o canna, per raggrupparne pochi quintali, e costituire un'entrata supplementare all'economia contadina. Egli mandava anche i figli a raccogliere erbe palustri la domenica mattina.

L'anguriaro, il famoso anguriaro di Ostiglia, possedeva molta terra e anche qualche campo di palude, che affittava ad altri, ma nella quale si recava per cacciare durante l'inverno, per pescare e per raccogliere la *pavéra* per la zia e la sorella che costruivano poi le *spòrte*, i contenitori costruiti intrecciando questo vegetale.

Si tratta qui di una molteplicità di attività praticate in maniera variabile contestualmente, e rese possibili, a mio avviso, più che da una precisa identità di mestieri, da una particolare consuetudine con questo ambiente, da una intensa familiarità con questo ambiente, da una frequentazione e da una stretta vicinanza fisica e psicologica. Comunque riservata ai maschi, come vedremo in maniera ancora più accentuata nella seconda parte, mostrandone qualche ragione simbolica.

Non tanto di mestieri qui si tratta, poiché questa multiattività non genera sempre lavori distinti, dotati di un proprio spazio, di precise regole, di tempi prestabiliti. È piuttosto una "possibilità" la palude, e come tale credo vada pensata. Le attività qui sono da pensare non come "mestieri" ma come "possibilità".[72]

Alcuni particolari che emergono dalla descrizione etnografica avvicinano queste figure di uomini della valle alla categoria dei marginali storici, sui quali esiste una abbondante letteratura. Analogie tra le due forme storiche di economia (marginalità storica e caccia-raccolta) sono state individuate in un preciso confronto da Sanga (1990), che ha considerato la "marginalità interna" alla società agricola, che, differenziandosi dalla "marginalità esterna" (che coincide piuttosto con vere e proprie forme di economia di caccia e raccolta) è rappresentata da "gruppi sociali che vivono parassitariamente della società agricola" (Sanga, 1990, p. 343-344), mettendo in atto una significativa ed interessante analogia di comportamenti tra società di caccia e raccolta e cultura dei marginali.

[72] Le documentazioni d'archivio (alcune delle quali sono state riportate in nota in questo scritto) e le riflessioni di Lodo sui cannaroli di Adria del secolo XV, convergono con la mia interpretazione: "È importante rilevare, inoltre, che accanto ai *canarolli* esclusivi, per così dire, parecchi dimostrano di conoscere altre pratiche, abilità e *arti* diverse. Non si tratta tanto, ovviamente, della pesca, che ne è connaturata integrazione. Ma di mestieri come quello del *patrone* (...), come quello del fornaio (...) come quello dell'ortolano (...) o altri ancora, non specificati, la cui precarietà e insufficienza esigono la ricorrente supplenza del *far canna* e del pescare nelle valli (...). Si fa spesso riferimento ad arti e mestieri che implicano un complesso di conoscenze e pratiche specifiche, talora né facili né ripetitive; dunque chi fa il cannarolo è spesso depositario di un sapere non solo omogeneo se pur vasto (far canna e pescare) ma anche eterogeneo, ben più ampiamente articolato. Ciò non sorprende più di tanto, in una società che non conosce le specializzazioni parziali ed esclusive del mondo contemporaneo, ma documenta una molteplicità di doti e di abilità non riconosciute, richiama una frequenza e una diversificazione di rapporti assai maggiori di quanto si è valutato; suggerisce infine una stratificazione di elementi culturali più ampia, una duttilità mentale e una facoltà immaginativa ben più vivaci di quelle postulate dal tradizionale quadro della povertà del misero *cannarolo*" (Lodo, 1990, p. 329-330).

Con la categoria della marginalità storica e "interna" i miei interlocutori sembrano condividere alcuni aspetti: la tipica plasticità dei mestieri, dove coesistono attività di caccia-pesca-raccolta-bracciantato ecc.; l'andamento stagionale dei tempi di lavoro, che definisce per le società di caccia raccolta il particolare ritmo definito da Sahlins "ritmo paleolitico" (Sahlins, 1980); l'ideologia della libertà e dell'autonomia del proprio lavoro, connessa a guadagni aleatori e precari, condizionati dall'andamento climatico (come lo è il raccolto di canne, per esempio) ma più elevati rispetto ai guadagni di altre categorie sociali (contadini, mezzadri, artigiani...).

Nonostante queste analogie, le persone incontrate, queste figure sociali delineate, sembrano una versione molto "debole" della categoria sociale della marginalità.

Se alcuni elementi tipici della marginalità come condizione storica e culturale sono rintracciabili presso i *carezànti* e i *canarói*, sul piano delle rappresentazioni e delle ideologie gli elementi tipici della marginalità vengono a mancare. I *canarói* e i *carezànti* miei interlocutori non esprimono in maniera forte una ideologia dello spreco, dell'eccesso, dell'ozio, della comodità e del lusso (Sanga, 1990). Né viene espressa un'ideologia dell'inversione, del "mondo della cuccagna". Solo con la figura del pescatore, non a caso prototipica, viene espressa l'ideologia dell'inganno e della furbizia. Infine, non è stata elaborata in loco una particolare ideologia di sé, una rappresentazione di sé che parli di una identità forte, basata sulla distinzione di sé da altre categorie (gagé vs. zingari, contadini vs. marginali, sedentari vs. ambulanti, ecc.). Opposizioni tra stanziali-ambulanti, residenti-nomadi, contadini-raccoglitori, opposizioni tipiche della margina-

lità interna, non sembrano essersi verificate in questi luoghi in maniera netta. Gli uomini della valle sono locali, residenti, stanziali, autoctoni, e non possono essere considerati degli outsider o degli emarginati sociali o culturali (Sanga, 1977, p. 35, 37). I conflitti non sembrano instaurarsi tra le categorie dei contadini e quelle dei raccoglitori, né sembrano rintracciabili atteggiamenti endogamici o parassitari da parte della categoria dei marginali. Infine, non ho rinvenuto l'uso di nessun gergo.

Le figure sociali che ho cercato di analizzare in questo studio sembrano quindi realizzare una forma ancora diversa di identità rispetto a quella della marginalità storica e delle società di caccia-raccolta; l'interpretazione che propongo, se corretta, mi pare rendere ragione della "identità sfumata" che mi è sembrato di cogliere tra queste figure.

Una identità sfumata ricalcabile sull'aspetto naturale dell'ambiente condiviso da questo persone: la palude. La palude "non è terra", abbiamo visto nel primo capitolo. Ma la palude congiunge terra e acqua, il mondo della terra con il mondo del pescatore. Lo spazio intermedio è uno spazio sfumato sia dal punto di vista fisico che dal punto di vista culturale e sociale. È lo spazio dove possono congiungersi contadini e braccianti, raccoglitori e minuscoli proprietari terrieri, pescatori ed erborai non indigeni. La "soglia" tra la terra e l'acqua è la palude, ed è una non-soglia, uno spazio comune da attraversare entrando e uscendo, entrando e uscendo, entrando e uscendo, senza fermarvisi mai. Una non-soglia che congiunge e che fa con-dividere, più che dividere le categorie sociali.

Quello che i *carezànti* e i *canaróì* mi sembrano esprimere è una necessità di una non-troppa-differenziazione di sé dagli altri, una necessità di non contrapporsi ad altre categorie. Non sono stati rielaborati confini genealogici, discendenze particolari, né festività specifiche di queste categorie; non origini comuni storiche o mitologiche da rivendicare pubblicamente; non confini etnici o di gruppo precisi.[73]

Essi sembrano andare piuttosto "contro l'identità"(Remotti, 1996; Fabietti, 1998), contro una concezione di identità forte e definita, contro le identità contrastive e oppositive.

[73] Si veda invece la forte concezione identitaria ritrovata tra altre categorie di marginali, quali per esempio i carbonai del Cansiglio (Treviso) che si considerano addirittura una "tribù" (De Luca, 1999), o i cestai di Vallebrègue studiati da Galtier, che possiedono anche feste religiose proprie, un santo protettore, ecc. (Galtier, 1979).

Le analogie con le società di caccia-raccolta e con i gruppi di marginali storici emergono ma rimangono, a mio avviso, deboli.

Ciò che emerge, piuttosto, è un fortissimo senso della natura, una vicinanza fisica e psicologica, un legame particolare con il mondo della palude e anche l'emozione legata alla gestione di questo ambiente (*vedi* seconda parte).

È questo fortissimo senso della natura ciò che permane ancora oggi, e che ho ritrovato parlando con questi uomini della valle. È questo il patrimonio che essi oggi ci consegnano, il loro sapere forte, il sapere della palude forte e conflittuale, la percezione di una palude viva, che respira, che soffre e che può morire.

SECONDA PARTE
SAPERI FORTI

Oh, ma i a bonificà tutto, no se capìsse pi gnénte, varda, dele volte mi me vien in mente come che era messo la palude, e dele volte perdo che no sò pi, ma chi ndó sónte in pèto? E lora me guardo intorno, me guardo un punto de riferimento, che ghéne na boarìa là in mezo, e lora chi séma in pèto ndó che finìa l Valón, lì ndaśéa fóra l Tión, e se unéa con Ośón, che l'é un fiume anca quel...

[Oh, ma hanno bonificato tutto, non si capisce più niente, guarda, a volte mi ritorna in mente come era messa la palude, e a volte perdo che non so più, ma qui a cosa sono di fronte? E allora mi guardo intorno, mi guardo un punto di riferimento, che abbiamo una boarìa là in mezzo, e allora qui siamo di fronte a dove finiva il *Valón*, lì andava fuori il Tione, e si univa con l'Osone, che è un fiume anche quello...].

(Arduino M.)

5. INTAGLI DI NATURA. ARIA FAMIGLIA IN PALUDE

Il mondo della palude è un mondo ricco di persone, di percorsi, di regole, di vissuti e di immaginario, oggetto di lavoro e di valutazione, di pratiche e di saperi. Il mondo della palude non è di sicuro un mondo sconosciuto alla gente del luogo, né un mondo informe, come invece un certo immaginario legato a questi paesaggi potrebbe far credere.

Proprio perché oggetto di pratiche e attività varie e mutevoli, la palude è anche oggetto di saperi. In questa seconda parte analizzo più da vicino le conoscenze e la natura dei saperi attivati in riferimento al mondo della palude. L'attenzione si concentrerà soprattutto sul mondo vegetale, sulle tecniche di utilizzazione e sulle modalità di rappresentazione delle famiglie di vegetali tipici di un ambiente palustre.

Le informazioni che ho raccolto permettono di vedere in atto una classificazione complessa, che intreccia modalità di rappresentazione e classificazione basate su caratteristiche percettive, su criteri utilitaristici, su criteri estetici, su elementi simbolici. Tutti questi punti di vista, questi criteri classificatori, pur se in misura diversa, sono presenti nei saperi che ho scandagliato. Li vedremo all'opera analizzando nel dettaglio i vari elementi vegetali. Ma la cosa di maggior interesse che emerge dall'analisi di questi saperi è un'interessante articolazione, che questo mondo sembra fare, delle rigide distinzioni fra categorie. Le classificazioni utilitaristica, estetica, simbolica, percettiva, si accavallano una all'altra, sono spesso funzionali una all'altra, si derivano e si contendono a vicenda, secondo passaggi dall'uno all'altro modo, in modulazione continua. Le valutazioni estetiche presentano fini utilitaristici, tanto quanto le utilizzazioni non possono prescindere né attuarsi senza predisporre classificazioni simboliche forti. Le classificazioni di origine percettiva stessa sono legate sia all'utilizzo dei vegetali palustri, sia alla lettura simbolica che di questo mondo viene data dagli uomini della valle.

Alcuni percorsi dentro a questo mondo complesso permetteranno di vedere da vicino questi intrecci, proponendo una lettura della palude come di un mondo che scardina rigide separazioni tra categorie.

5.1 Aria di famiglia in palude

La gente di valle identifica e denomina molte specie vegetali, appartenenti alla palude e alla campagna. La mia ricerca non si è posta come obiettivo un censimento di tutte le specie conosciute, ma ha inteso esplorare il mondo vegetale così come era conosciuto, vissuto, interpretato e rappresentato dagli uomini della valle. Ho potuto così costituire una rete di conoscenze complesse intorno ad un insieme particolare di elementi vegetali della palude, che costituirà "la famiglia" che analizzo in questo capitolo.[1] Naturalmente *carezànti* e *canarói*, pescatori e cacciatori, contadini e gente della palude, conosce e denomina anche altre specie vegetali. Quello che qui indago è un nocciolo significativo di conoscenze correlate a pratiche specifiche.

Il gruppo di piante di palude che di seguito analizzo è strutturato secondo una classificazione che assume tutti gli aspetti di una classificazione *fuzzy*,[2] nella quale si verifica un procedere per gradi e per sottili differenziazioni, per sfumature e per affinità gradualmente difformi. Una lunga catena "inanella" le piante conosciute e denominate, una vicino all'altra, approssimando con esse anche i mondi della raccolta, dell'agricoltura, della

[1] Lo scritto di C. Papa (1993) propone una riflessione sull'uso della metafora con interessanti esempi dell'"apparentamento" delle piante. Nello scritto si riflette sul modello genealogico e il suo impiego nel campo naturale e nel campo sociale. I termini e i concetti di "famiglia", "aria di famiglia" rimandano ad un'ampia e importante letteratura (Wittgenstein, Vygotsky, Needham, ecc.) di cui non rendo conto in questo libro. Trumper e Vigolo, apportando una ricca mole di dati linguistici sulla fitonimia veneta, analizzano nel loro libro ampi "campi morfo-semantici" (il loro riferimento sono le proposte dell'approccio guiraudiano dove il campo morfo-semantico "si costruisce intorno ad un 'comune denominatore lessicale' con l'aiuto di modificatori o 'morfemi significatori di classe' " (Trumper, Vigolo, 1995, p. 60). Nel libro in questione i dati linguistici sono discussi sotto molti punti di vista, con particolare attenzione alle questioni tassonomiche, etimologiche, semantiche, e agli aspetti storici dei sistemi biotassonomici (Trumper, Vigolo, 1995, p. 59-69, ma si veda in generale tutta l'impostazione del libro).

[2] Un riferimento alla strutturazione *fuzzy* delle categorie botaniche popolari è riportato da Trumper e Vigolo in polemica con la ricerca di una presunta "specie originale": "Va pure sfatata la concezione che i sistemi popolari confondano comunemente categorie, una delle quali sarà quella 'originale' (la ricerca della mitica *origo*, quando, con ogni probabilità, non esiste un'origo concettuale ma una configurazione semantica, più o meno precisa, che costituirà certamente una *fuzzy class* semantica): la cultura popolare ha organizzato, e continua ad organizzare, anche se con mezzi modificati, e a strutturare la realtà extralinguistica in cui è posta" (Trumper, Vigolo, 1995, p. 69). In un altro passaggio, tra le molte riflessioni proposte da Trumper e Vigolo, il prototipo semantico è collegato direttamente al *taxon* generico dell'analisi berliniana (Trumper, Vigolo, 1995, p. 65).

protoindustrializzazione, mentre all'interno di questa "modulazione" di piante si incontrano tre nuclei focali, tre nuclei prototipici, che presentano al massimo grado le caratteristiche che strutturano la classificazione.

Discuterò più avanti la distinzione delle piante di palude in maschile/femminile, classificazione estremamente interessante e complessa, che merita uno spazio a sé. Qui si farà solo qualche accenno a questa suddivisione, essenziale alla comprensione del discorso.

Nella tabella sono indicate le corrispondenze dei nomi dialettali delle piante con i nomi scientifici, corrispondenze che possono avere una qualche utilità nella comprensione del discorso e nel confronto tra discipline, mentre una rappresentazione grafica delle caratteristiche antropologiche, cognitive e simboliche, delle piante qui discusse una per una, è riportata più avanti (*vedi* figura 16, p. 372).

Tabella delle corrispondenze nomi dialettali-nomi scientifici
(secondo l'ordine alfabetico dei nomi dialettali. Le specie segnate con l'asterisco sono identificazioni proposte ma non certe)

Braghéta	*Carex pseudocyperus o vescicaria**
Cana	*Phragmites communis*
Caréza	*Carex elata*
Caréza fina	*Carex paniculata**
Carezón	*Carex riparia*
Melósa	*Carex sp.*
Paerìn	*Typha angustifolia*
Pavéra	*Typha latifolia*
Ràtica	*Acorus calamus*
Zóncoli, caréza mata	*Scyrpus sp.*
Altra pavera	*Sparganium erectum*

La realizzazione di una fase di protoindustrializzazione dei vegetali di palude ha operato una concentrazione dell'attenzione classificatoria intorno a due elementi: la canna e la carice, oggetti di lavoro semi-industrializzato, come abbiamo visto precedentemente.

Ma oltre a canna e carice, altri vegetali vengono raccolti e classificati, costituendo così un mondo conosciuto piuttosto cospicuo e interessante. La protoindustrializzazione della palude sembra dunque aver operato una selezione tra i vari saperi sulla valle, riducendo a sole due le spe-

cie vegetali sulle quali operare e agire le proprie conoscenze, adattandole ad un mondo nuovo e diverso, quello della protoindustrializzazione appunto, rispetto ad un mondo naturale più vasto e ad un'attività di raccolta molto varia e complessa.

Nelle classificazioni che ho ricostruito attraverso usi, denominazioni, azioni e parole di tutti gli informatori incontrati, il mondo vegetale presente è dunque assai più ampio e complesso di quello del mondo della protoindustrializzazione della palude.

La classificazione del mondo vegetale di palude da parte della gente di valle, si impernia intorno ai tre nuclei prototipici: la canna, la carice e la *pavéra*. Le testimonianze esprimono chiaramente come con un procedere per gradi, per sfumature, da questi tre vegetali si snodino gli altri elementi attraverso una variazione per gradi, una sfumatura delle caratteristiche del prototipo.

– No, adesso no perché è inverno, in primavera, quando comincia, in maggio così, allora si vede, *è una pianta quasi uguale*, però si vede, si vede benissimo *la differenza* (Marco M.).

– Allora no l'é la stessa pianta de la caréẓa?

– *Fa sempre parte de* la caréẓa, noaltri ghe diśén èl careẓón ecco, se éa le guarda, *l'é come* la caréẓa, *via che* l'à na pàlia granda cusì.

[– Allora non è la stessa pianta della carice?

– Fa sempre parte della carice, noi gli diciamo il *careẓón*, ecco, se lei guarda è come la carice, solo che ha una paglia grande così].

Gli interlocutori parlano di piante che sono "uguali", o "le stesse" o "fanno parte di" ma nello stesso tempo sono anche "diverse", "un'altra roba", "tutta un'altra pianta", o simili: "*soméia*", "*squasi uguale, ma*", "*l'é na diferenza*"...

Gli uomini della valle, quindi, esplicitano linguisticamente quale sia la logica in azione nel loro modo di conoscere il loro mondo della palude.

Le variabili che danno origine alle diverse denominazioni e classificazioni, come si vedrà dalle testimonianze che seguono, sono:

– la lunghezza delle foglie;
– lo spessore della foglia;
– la larghezza della foglia;
– la sezione rotonda o triangolare del fusto o culino;
– l'embricazione delle foglie;

– la durezza e la rigidità dell'infiorescenza e del suo fusto;
– le modalità riproduttive della pianta.

Ma vedremo una a una queste caratteristiche variare sensibilmente, passando da una pianta all'altra.[3]

5.1.1 La caréẓa[4]

Quanto scritto finora ci permette di conoscere già parecchie cose su questo vegetale, la *caréẓa*, in quanto oggetto di raccolta estiva e di lavorazione protoindustriale. Più che una definizione di questa pianta, gli interlocutori incontrati danno una descrizione delle sue utilizzazioni oppure la usano per paragonare le altre erbe, con un effetto quindi prototipico. È con la *caréẓa* infatti che vengono paragonate le specie che vedremo qui sotto: il *careẓón*, la *bragheta*, la *melósa*, la *caréẓa mata*.

La *caréẓa*, a differenza di altre specie, viene generalmente essiccata in palude, e non fuori della palude. Essa viene girata ed essiccata da entrambi i lati, ma non c'è possibilità di preservarla dalla pioggia, dato che si tagliano grandi estensioni di *caréẓa* in palude. Ciononostante, la *caréẓa* è valutata in base a criteri percettivi *ed* estetici, strettamente legati a criteri utilitaristici: la *caréẓa* più bella è verde e tende al colore argento, mentre è svalutata quella scura o rossastra, come vedremo nel

[3] Tratti identificativi quali "+ rotondo, + regolare, + grande, + piatto, + allungato, + tomentoso", ecc. sono individuati anche da Trumper, Vigolo, 1995, p. 60, *et passim*.

[4] A proposito delle formazioni vegetali di carice, i "cariceti", così si legge nell'indagine condotta dal Museo Civico di Storia Naturale di Verona: "Costituiscono la vegetazione dominante della palude. Ciò è dovuto, come nel caso di *Phragmites*, all'uso, ora in parte abbandonato, di utilizzare i grandi carici per l'artigianato locale. Vengono regolarmente sfalciati in estate e bruciati nel tardo periodo invernale. *Carex elata* e, secondariamente, *Carex riparia*, caratterizzano fisionomicamente l'ambiente; delle due, *C. elata* è la più diffusa, formando ampie praterie dal colore verde scuro assai tipico, periodicamente inondate. In queste situazioni *C. riparia* non raggiunge mai coperture elevate, mal sopportando periodi di sommersione troppo prolungati: è infatti più abbondante nelle aree più asciutte, generalmente corrispondenti alle zone marginali e lungo gli argini, dove può diventare specie dominante, caratterizzante un'associazione indipendente, sia pure, nell'area studiata, a carattere frammentario. Poche sono generalmente le specie che si associano a *C. elata* e che comunque non raggiungono generalmente elevati valori di copertura, condizionate come sono dalla forte competitività del grande carice. Si tratta per lo più di specie comuni in questi ambienti, relegate nelle depressioni presenti tra un monticolo e l'altro di *C. elata*" (Daccordi, Zanetti, 1989, p. 37).

paragrafo dedicato ai colori, e la svalutazione di queste colorazioni scure è legata a motivi di mercato, al minore valore commerciale della carice scura. La pioggia scurendo la carice interviene quindi a svalutare il raccolto di questo vegetale, ma praticamente solo il *carezón* può essere preservato dalla pioggia, facendolo asciugare nelle aie (*sélese*) dove può essere riparato.

– Allora l carezón no se suga in palude?
– *I lo porta tutti fòra*, anca perché se ne trova poco e quel poco lì *èl va custodìo ben*, perché *bisogna mìa che l ciàpa l'acqua*, gnanca la caréza bisogna che ciàpa l'acqua, perché *se la se bagna dopo la cambia color* e no l'é più commerciabile.
– Allora i la coprìi?
– No, per un'acqua o due allora la pol anca salvarse, ma se la ne prende di più *allora la deventa scura, la pol costàr anche la metà del suo prezzo ecco*, se sérca sempre de custodirla bene (Gianni S.).

[– Allora il *carezón* non si asciuga in palude?
– Lo portano tutti fuori, anche perché se ne trova poco e quel poco lì va custodito bene, perché non deve mica prendere acqua, neanche la carice deve prendere acqua, perché se si bagna poi cambia colore e non è più commerciabile.
– Allora la coprivano?
– No, per un'acqua o due può anche salvarsi, ma se ne prende di più allora diventa scura, può costare anche la metà del suo prezzo ecco, si cerca sempre di custodirla bene].

– Quanti tipi di caréza ci sono?
– *Di grossa, di fina, ma l'é tutta caréza*, dopo gh'é diversi modi de secarla.
– Quali?
– *O te la sechi verde, la ga pussé pregio, sensa farghe ciapàr la rugiada, lora la resta verde (...) diśémo meno soli la ciàpa, e meno rugiade, più bèla la resta.*
– E questo è un modo, l'altro éo de assàrlo nel campo?
– Invésse quel là le porta casa, le séca sul séleśe così, ciàpa pussé così.
– Ma sono pagate in base a?
– In base ala beléssa (Fiorenzo S.).

[– Quanti tipi di carice ci sono?
– Di grossa, di fina, me è tutta carice, poi ci sono diversi modi di seccarla.
– Quali?
– O la secchi verde, ha più pregio, senza farle prendere la rugiada, allora resta verde (...) diciamo meno soli prende, e meno rugiade, più bella resta.
– E questo è un modo, l'altro è di lasciarla nel campo?

– Invece lui le porta a casa, le secca sull'aia così, guadagna di più così.
– Ma sono pagate in base a?
– In base alla bellezza].

A stagione inoltrata, in piena estate, la *caréza* si secca più facilmente che ad inizio estate; essa è considerata quindi "più fatta", cioè più matura, più secca, meno ricca d'acqua.

– La prima *cinque soli*, se ié bèi soli, dès dovarìe darghe *tre soli e mèzo quattro*.
– Perché meno soli?
– *Perché l'é più fatta, la ga meno acqua dentro*, ghe dago tre giorni da na parte, dopo la giro a la matina, verso le quatro del pomerigio l'é śa pronta da ligàr (Fiorenzo S.).

[– La prima cinque soli, se sono bei soli, adesso dovrei darle tre soli e mezzo, quattro.
– Perché meno soli?
– Perché è più matura, ha meno acqua dentro, le do tre giorni da una parte, poi la giro alla mattina, verso le quattro del pomeriggio è già pronta da legare].

A differenza, ancora, di altre piante che vedremo, la *caréza* si raccoglie relativamente all'asciutto, e non in completa immersione come succedeva per la *pavéra* o il *carezón*. Tutte le specie di *caréza*, inoltre, sono considerate mediocremente resistenti alla marcescenza: solo la *caréza* – non a caso – "*matta*", cioè i giunchi, era considerata altamente resistente all'umidità e utilizzata nella costruzione dei tetti dei casoni.

È da notare infine che parlando di tecniche di essiccazione i miei interlocutori misurano il tempo in una maniera particolare: non proprio in giornate od ore, ma in "soli"; il tempo necessario per essiccare la carice, il *carezón*, la *pavéra* sono uno, due o tre "soli", cioè giornate utili, soleggiate, capaci di essiccare i vegetali assai umidi della palude. L'espressione locale sembra dunque esprimere una visione particolare del tempo, dove tempo atmosferico (il buon tempo, il sole) e tempo cronologico (un "sole" è anche un giorno) sono sommati e sono "valutati" in funzione utilitaristica, pratica, in relazione all'essiccamento delle specie di palude.[5]

[5] Altre particolari unità di misura locali erano il mazzo di canne "da 72" (*vedi* paragrafo 4.1.2) e, come unità più indefinita, le "sbarché" di pesce, una barca piena di pesce (*vedi* p. 226).

5.1.2 *La caréza fina*

La gente di valle distingue tra la *caréza* oggetto di raccolta, una specie più sottile e particolarmente lunga, di colore "bianco", che era considerata più pregiata sul mercato.

– Gli ultimi anni si vendeva solo *quella bella, sottile, sottile, io avevo una qualità molto sottile che si infilava un ago con una paglia! Alta uno e venti, uno e trenta*, ecco quella lì si copriva le sedie, *allora il prezzo andava su*, adesso qualcheduno che va ancora a prenderla su, le donne ci sono ancora che coprono le sedie, a Concamarise.., allora si fanno pagare anche 300.000 lire al quintale! Già essiccata, *bianca, bella, pulita* proprio la migliore (Fago C.).

Una carice lunga, infatti, permette di ottenere legacci con meno aggiunte e di velocizzare il lavoro di intreccio. La finezza dell'erba consente di ricavare dei legacci più sottili, meno grossolani, e quindi adatti a lavori di qualità migliore.

La *caréza fina* può dunque essere considerata, dal punto di vista dell'utilizzazione pratica, come il rappresentante migliore della "*carezità*", si potrebbe dire in termini di teoria *fuzzy*.

– La caréza invésse l'é fina, *e più l'é fina più l'é comerciabile, fina e longa i le vól* (Fago).

[– La carice invece è sottile, e più è sottile più è commerciabile, sottile e lunga la vogliono].

5.1.3 *Il carezón*

L'estensione della catena delle somiglianze dalla *caréza* porta al *carezón* che "fa parte" della carice, dicono gli interlocutori. Si passa dalla carice a questa pianta attraverso una differenza di grado, una accentuazione delle caratteristiche della *caréza*. Il *carezón*, come indica la categoria grammaticale stessa, è "più grosso" della *caréza:*

– E l carezón?
– *Fa sempre parte* de la caréza *via che l carezón l'é più grosso, e quel èl ga un posto diverso* perché trovàr su un quintàl de carezón secco bon da voérghe anca na settimana un òmo, e quando véa catà quìndese venti chili, quindese, dieci, secondo, al giorno! (Lino F.).

[– E il *carezón*?
– Fa sempre parte della carice, solo che il *carezón* è più grosso, e poi ha un posto diverso, perché raccogliere un quintale di *carezón* secco può volerci anche il lavoro di una settimana per un uomo, e quando ne aveva trovati 15-20 chili, 10-15 dipende dal giorno!].

Il *carezón* cresce in posti diversi da quelli della carice; esso ama le acque più profonde ed esige quindi un maggiore impegno da parte del raccoglitore, che deve restare immerso nell'acqua per raccoglierlo. I ciuffi di questa pianta non sono frequenti in palude come lo è la carice, che forma praterie estesissime, ma costringe il raccoglitore a cercarlo sparutamente di qua e di là. È per questo che l'interlocutore ci ha detto che per raccoglierne un quintale un uomo può impiegarci anche una settimana.

– Caréza èreo tante qualità o cioéssi a gaìvo?
– No, la caréza più o meno l'é sempre de quela, *ghe né de do qualità.*
– Èl *carezón* chél lì ghe voéa cavà.
– Èl carezón l'é tuta n'altra roba, quel vien proprio in déi fossi, bisogna ndàrlo cavàr, invésse noaltri la *caréza* la taiàvene... la magiór parte vién in déi.
– Noaltri faśéne la campagna de la caréza e de la paera (Bruno M. e moglie).

[– Carici ce n'erano molte qualità o raccoglievate tutto a raso?
– No, la carice più o meno è sempre la stessa, ce ne sono di due qualità.
– Il *carezón* quello lì bisognava cavarlo.
– Il *carezón* è tutta un'altra cosa, quello cresce proprio nei fossi, bisogna andarlo a cavare, invece noi la carice la tagliavamo, la maggior parte viene nei.
– Noi facevamo la campagna della carice e della *paéra*].

Rispetto alla *caréza*, il *carezón* è più bianco, come dice un'interlocutore. L'azione culturale dell'uomo interviene ad accentuare questa caratteristica strappando, anziché tagliando. "Sfilando" le foglie centrali della pianta si raccolgono steli utili ai lavori di impaglio più pregiati perché sfruttano il colore bianco delle parti non esposte alla luce.

– La caréza l'é na roba vién ne le piane, là per esempio, carezón vien lungo i fossi ndé che l'é le marcite, *perché l va sfilà una gamba alla volta, quel, no se tàia mìa.*

[– La carice è una cosa che viene nel piano, là per esempio, il *carezón* viene lungo i fossi dove ci sono le marcite, perché va sfilato una gamba alla volta, quello, non si taglia mica].

Questa pianta viene denominata anche "*strappato*", in opposizione all'azione del "tagliare" la *caréza* ed è l'unica pianta di questo insieme a venire strappata anziché tagliata.[6]

– Poi c'è un'altra erba, in palude non c'è però quello, *è l'erba strappata*, che in mantovano si dice *carsón*, quella ha la foglia grossa, e *metà così è bianca, quella non va tagliata, quella va strappata*, c'è sotto, proprio nel mezzo si leva, ma si trova proprio nei fossi nelle campagne, distanti, dove ci sono non le paludi, ma dei pezzetti di palude dove viene su quell'erba lì (Fago C.).

– Dopo l'altro tipo di erba, él carezón, gli diciamo, in dialetto vilimpentese, e questo qua veniva *strappato, no tagliato*, strappato e si facevano le sporte, però era l'involucro dei fiaschi, impagliavano i fiaschi.
– E quindi era più grosso questo?
– Era una paglia più grossa, carezón.
– Che differenza fa strappare da tagliare?
– Perché questo qua, diciamo così, *il buono di questo qua era il primo pezzo che era sotto*, perché se si tagliava si tagliava alto quattro punte di dita, dieci, venti centimetri, però quello il migliore era sotto, allora *strappandolo si levava proprio dalla radice* (Marco M.).

L'interlocutore seguente parlando del *carezón*, che io ancora non avevo imparato a riconoscere e identificare, come si vede dalle mie domande, denomina la parte interna del *carezón*, la parte "strappata", sfilata, l'*anima della pianta*:[7]

– Ma c'è della paglia tutta diversa, della paglia che viene strappata, solo cavata così, *l'anima della pianta* che *è paglia bianca*, è chiamata paglia bianca, quella costa circa un milione al quintale.
– Anche una volta costava così tanto?
– Ma sempre tanto, perché praticamente ce n'è poca, è una rarità.
– È la stessa pianta della caréza?

[6] Si confronti a proposito del *tagliare/strappare*, le tecniche descritte da G. Angioni in riferimento al raccolto delle leguminose in Sardegna, in particolare la tecnica della *tiradùra* (Angioni, 1982, p. 242).

[7] La ricerca di Trumper e Vigolo documenta con ricchezza di dati, ampiamente discussi, tra le molte informazioni sulle piante, anche quella dell'"anima" come "parte interna vitale dell'albero" o parte interna dei semi (Trumper, Vigolo, 1995, p. 88-89, ma si veda tutto il capitolo *Le parti della pianta e dell'albero*, p. 69-89).

– Sì, *l'é sempre una pianta di erba palustre ma l'é diversa*, cioè c'ha una foglia grande due centimetri tre, due e mezzo, fanno le sedie anche (Nando L.).

Il *carezón*, si è visto, è pregiato e prezioso, è considerato una rarità e la sua raccolta implica una consistente fatica.

Il raccoglitore accentua le caratteristiche naturali del *carezón* evitando assolutamente di far prendere la pioggia alla pianta una volta raccolta, ma cercando nello stesso tempo di esporla alla rugiada, che si considera la renda più bianca, contrariamente a quanto si fa con la carice.

– Si raccoglievano tutte lo stesso periodo?
– Tutte lo stesso periodo, il carezón si poteva cominciare qualche quindici venti giorni prima del taglio della caréza.
– (...).
– Ci son quelli che vanno a strappare questo carezón, che adesso poi, non c'è più nessuno... bisogna andare nei fossi, perché non è come la caréza questo qua, che è tutta unita lì, bisognava prendere un coso qua, poi ce n'era un'altra pianta là, era un po' difficile.
– C'erano delle persone che si dedicavano a fare quel lavoro lì.
– Facevano un mazzetto, questa qua andava asciugata al sole, seccata bene, *non bisognava che prendesse acqua questa qua, questa qua era specifica* non bisognava che prendesse acqua, se c'era diciamo così, stesa di notte, che bisognava che prendesse la rugiada, niente acqua, perché *con la rugiada diventa bianca, con l'acqua diventa nera*.
– E se pioveva?
– Bisognava raccoglierla.
– Prima della pioggia (Marco M. e Giovanni S.).

La tecnica di raccolta, lo "strappo" delle foglie centrali della pianta, e le tecniche di essiccazione, all'asciutto, sull'aia (il *sélese*), con ripetute coperture e scoperture, come si vede nelle foto della raccolta del *carezón* di Lino (figura 11, p. 214-215) accentuano culturalmente una differenza biologica, al fine di ottenere foglie essiccate quanto più bianche sia possibile ottenere.

– I lo ài sempre ciót su qua?
– Sì, sì, ghe ne che va ancora adesso.
– Andéi in te un periodo diverso rispetto la caréza o no?
– Èl periodo l'é sempre questo, da trovarlo, *dopo l va secà in modo diverso*, perché *bisogna secarlo ben, o su la tera o su l'àia, sul séleše* e dopo se fa tutti fas-

séti cussì, quel l'à un costo molto più de la caréza, un quintàl de carezón l'é bon de costàr anca più de un milión, un milion e cento, e duecento anche.

[– Lo hanno sempre raccolto qua?
– Sì, sì, ce ne sono che vanno anche adesso.
– Andavano in un periodo diverso rispetto alla carice o no?
– Il periodo è sempre questo, di raccoglierlo, poi va seccato in maniera diversa, perché bisogna seccarlo bene, o sulla terra o sull'aia, sul *sélese* e dopo si fanno tutti fasci così, quello ha un costo molto più elevato della carice, un quintale di *carezón* può costare anche più di un milione, un milione e cento e duecento anche].

Il principio *fuzzy* di classificazione è riproposto spontaneamente dall'interlocutore Lino F. quando denomina con i nomi emiliani queste piante: *zelóne* e *zelìno*, identificando così il *carezón* e la *caréza* (in questo caso *zelóne* è la pianta "grossa" dello *zelìno*).

– E l carezón?
– Sarìe *strappato*, ma in italian me par che ghe ciàma *zelóne*, ma noaltri chi parléma tutti dialetto, invésse l'Emilia Romagna i parla più italiano.
– Allora zelóne.
– Sì, e la caréza *zelìno*, perché mi son ndà diversi anni lì cargàr e portàr a casa e i parlava in chéla maniera lì ecco (Lino F.).

[– E il *carezón*?
– Sarebbe strappato, ma in italiano mi sembra che lo chiamano *zelóne*, ma noi qui parliamo tutti dialetto, invece in Emilia Romagna parlano più l'italiano.
– Allora *zelóne*.
– Sì, e la carice *zelìno*, perché io sono andato per diversi anni lì a caricare e a portare a casa e lì parlavano in quel modo lì, ecco].

5.1.4 Il regosìn

La carice che cresce dopo il taglio e la raccolta estiva acquisisce per la gente di questa valle una sua denominazione specifica, è il *regosìn*. Esso è praticamente la seconda crescita della carice, dopo il taglio, un po' come succede con il fieno nelle culture contadine, dove i diversi tagli (il primo, il secondo, il terzo sfalcio) sono denominati diversamente (per esempio *ardiva, secondo tai, tertharín*, nel trevigiano).

– Son stata in valle questi giorni, ma è bella verde ancora, perché?
– Eh, *quel l'é l regośìn*.

– *El secondo tài*.
– *Sarìe sta la seconda*, l'é butà e dopo quan l'é sta primavera i le brusa, la deventa séca, la va bruśà, se no la va mìa bruśà, alora la caréza dopo chelàltra che vién su alora la pol mìaaa, bèla che rèste in mèśo quela, che resta èl strame dentro, che sarìa quela lì èl strame.
– Se i continuéa fin setembre, i a cioéi su l *regośìn* o no?
– No, no adesso no l'é più come na volta, adesso i mòla l'acqua là, ndó che se ndé noaltri, lora chi noaltri ndaśéne qua, l vintisìnque de marso i daśéa l'acqua, èl vintisìnque de setembre i le tirava via (Lino e Maria F.).

[– Sono stata in palude in questi giorni, è ancora bella verde, perché?
– Quello è il *regośìn*.
– Il secondo taglio.
– Sarebbe la seconda, germoglia e dopo quando è primavera la bruciano, diventa secca, va bruciata, se non viene bruciata allora rimane in mezzo alla carice che viene su dopo, non si può che resti in mezzo quella, che rimanga lo strame dentro, quella lì sarebbe lo strame.
– Se continuavano fino a settembre lo raccoglievano il *regośìn* o no?
– No, no, adesso non è più come una volta, adesso aprono l'acqua là, dove andiamo noi, quando noi andavamo qua, il venticinque di marzo davano l'acqua e il venticinque di settembre la tiravano via].

Questa carice di seconda crescita risulta più piccola e meno consistente di quella raccolta in estate, per cui è svalutata rispetto al raccolto precedente. Alcuni però la raccoglievano lo stesso, intensificando così lo sfruttamento della valle nel periodo estivo.

Come vedremo successivamente, questa vegetazione è "personalizzata", paragonata ad una persona. Per questo l'informazione successiva parla del *regosìn* come di un'erba "immatura", "troppo giovane", non adatta alla raccolta perché non ha fatto in tempo a maturare, a crescere sufficientemente. Essiccandosi, subisce un calo di peso notevole che commercialmente non giustifica più lo sforzo della raccolta.

– La caréza se féo un tàio sol?
– Beh ghe n'era che faśéa do tài, ma i taiàva na roba picolina, *massa zóvena, l'era erba*, chi verso Villimpenta i faśéa do tài, i taiàva un masso cussìta e i le ligava un fàssio cossìta, se no l'é fatta la cala assé.
– Invésse la caréza no l'é erba?
– La caréza la caréza.
– Sì ma se l'é picola…

– *No picola, zóvena zóvena, la ghe vol la so età ah*, se l'é *maùra* invésse se tàia un masso cussìta e se le liga un masso cussìta oppure calcossìna manco.

(...)

– Perché la ga un coso che no la supa gnénte, no l'é come la pàia de formento, l'é sbuśa in mèso (Bruno M.).

[– Si fa un taglio solo della caréza?

– Beh ce n'erano che facevano due tagli, ma tagliavano una roba piccolina, troppo giovane, era erba, qui vicino a Villimpenta facevano due tagli, tagliavano un mazzo così e legavano un fascio così (più piccolo), se non è matura cala molto.

– Invece la carice non è erba?

– La carice, la carice (sottinteso: sto parlando della carice).

– Sì ma se è piccola?

– No piccola, giovane, giovane, ci vuole della sua età ah, se è matura si taglia un mazzo così e si lega un mazzo così o poco meno.

(...)

– Perché ha un affare che non assorbe niente, non è come la paglia di frumento, è bucata nel mezzo].

La carice giovane è quella ricca di acqua, gonfia, e quindi considerata "erba",[8] essiccandosi perde quindi di consistenza. La carice matura, di "età" più avanzata, secondo la metafora usata, è più asciutta, contiene meno acqua, si secca più facilmente e il peso al momento del taglio corrisponde abbastanza precisamente a quello del materiale secco, garantendo così una buona resa del raccolto rispetto alle energie impiegate.

5.1.5 La caréza mata, gli zóncoli

Altre specie tipiche della palude e degli ambienti umidi, come i giunchi, sono classificate e denominate dalla gente di valle. Sono gli *zóncoi*, i giunchi. Le testimonianze dei miei raccoglitori apparentano questa specie alla carice, perché ne condivide l'habitat paludoso, ma non considerano questa specie adatta ad essere lavorata e intrecciata, perché risulta essere dura; essa non è quindi commerciabile;[9] ed è quindi definita

[8] Cfr. più avanti paragrafo 6.1, a proposito della distinzione e opposizione tra erba di palude/erbe di campagna, dove le seconde sono considerate "selvatiche" rispetto alle prime.

[9] Utilizzazioni particolari dei giunchi e commercializzazione di prodotti fatti con il giunco si facevano invece in Emilia Romagna, dove si rinveniva anche un particolare giunco

caréza mata, carice *matta*, cioè falsa, selvatica, "non buona". La *caréza mata* poteva piuttosto essere utilizzata nella costruzione dei tetti dei casoni, grazie alla sua particolare resistenza all'umidità e alla sua scarsa marcescenza.

– Mio nonno aveva un casotto, quasi tra la fine de Busatèl e canàl, sul dosso, sempre sul dosso, la parte alta, fatto in canne, ma fati ben, fatto col so bel pióvar, se doperàva dei pali de salice che gh'era e dopo te paciàvi sopratuto in cana ma anca in caréza, che la caréza la tegnéa tanto, special modo *la caréza mata*, quela *mìa bóna* da far tuti i lavori che te fé co la caréza diśéma così da comercio, quela l'era mìa da comercio, *l'era na caréza un po' tonda, mìa piatta* come chelàltra, moeśìna te la lavori bén, chéla lì *l'era tonda e piutosto dura, la śmarzéa mai*, a l'era de na fibra mìa da scherzo, e anca come la pavéra, perché *anca la pavéra la tén tanto l'acqua*, la tende mìa śmarzìrse.

– La caréza mata se tróvea dove, insieme de quealtra?

– Nooo! *sempre destacàda da par lé, no ghe né mìa tanta ah, un zul chi, un zul là*, la faśéa un afare cussìta... la ghéa mìa l fior chéla lì, che ga l fior l'é chéla lì normale, quela de le piane, quela che se tàia a uso industriale (Ido B.).

[– Mio nonno aveva un casotto, quasi tra la fine del Busatello e *canàl*, sul dosso, sempre sul dosso, la parte alta, fatto in canne, ma fatto bene, fatto con il suo bello spiovente, si usavano dei pali di salice che c'erano e dopo si ricopriva soprattutto con la canna ma anche con la carice, che la carice tiene molto, specialmente la carice matta, quella che non è buona per fare tutti i lavori che si fanno con la carice che definiamo commerciale, quella non è mica da commercio, è una carice un po' tonda, mica piatta come l'altra, morbida, si lavora bene, quella lì è tonda e piuttosto dura, non marcisce mai, ed è di una fibra mica da scherzo, assomiglia alla *pavéra*, perché anche la *pavéra* tiene molto l'acqua, non tende a marcire.

– La carice matta dove si trova? Assieme all'altra?

– Noooo! Sempre distanziata e da sola, non ce n'è mica molta, un cespo qui un cespo lì, faceva un affare così, non aveva mica il fiore quella lì, che fa il fiore è quella normale, quella che cresce sul piano, quella che si taglia a uso industriale].

La *caréza mata* ha un fusto cilindrico, non "piatto" (triangolare) come quello della *caréza*, ed è rigida e non malleabile. In questo senso, dice

marino. Il Centro Etnografico della Civiltà Palustre di Villanova di Bagnacavallo (Ravenna) riporta precise testimonianze al riguardo, nelle sue sale espositive (*vedi* Nelle paludi, *Introduzione*, nota 10).

l'interlocutore, è simile alla *pavéra*, per rigidità e resistenza. Questa specie, oltre a presentare un fusto "rotondo", cilindrico, ha la caratteristica di essere "vuota" internamente, ed è considerata poco adatta ad assorbire l'acqua (e quindi poco marcescente), come poco assorbenti sono comunque tutte le specie vegetali di valle. Come il *carezón*, anche la carice "matta", il giunco, era meno diffusa della carice e cresceva a cespugli isolati, chiamati *zuli* come quelli della carice.

5.1.6 La braghéta

Le testimonianze sulla *braghéta* sono chiare nell'indicarla come una pianta intermedia tra *caréza* e *carezón*.[10] Essa è più grossa della carice e più fina del *carezón*, ma è più lunga di entrambi.

– La chiamavano *braghéta*, si distingueva *caréza*, *carezón* e questa qua *era intermedia* come grossezza e era molto lunga, era lunga due metri, due metri e mezzo, *braghéta* si chiamava.
– E si faceva qualcosa con questa?
– *Sempre l medesimo*, questa qua serviva più che altro par impagliare i fiaschi, quelli grossi, le damigiane diciamo noi, *era lunga* come paglia (Marco M).

– Braghéta, cioè?
– *L'é caréza sempre ma via che questa l'é grossa e non fina* come quéa che i taiàva là in Busatél.
– Conósseo a òcio che quéa là le la braghéta?
– Eh mamma cara, védela se ghe fusse diéše gambe de *carezón* de chélo lì grosso da chi a là l ponte lo vedarìa, chél ponte là alto, lo vedarìa.
– Allora quel l'é triangolare èl me à dita.
– *L'é come un triangolìn, invésse la caréza l'é rotonda* ecco ah.
– E la pavèra?
– Quela l'é grossa, fatta in altra maniera (Lino F.).

[– *Braghéta* cioè?
– È sempre carice, ma questa è grossa e non sottile come quella che tagliavano al Busatello.
– Sa riconoscere a occhio che quella là è la *braghéta*?

[10] Si veda la rappresentazione grafica, più avanti (fig. 16, p. 372).

– Eh mamma cara, vede se ci fossero dieci gambi di *carezón* da qui al ponte lo vedrei, quel ponte lì alto, lo vedrei. ...
– Allora quello mi ha detto che è triangolare.
– È come un triangolino, invece la carice è rotonda ecco.
– E la *pavèra*?
– Quella è grossa, è fatta in un altro modo].

– *La braghéta l'é caréza più grossa e più alta*, ma *sempre quella*, caréza, la vién te i àrzeni, no l'é tanto pregiata (Giulietto).

[– La *braghéta* è carice più grossa e più alta, ma sempre quella, carice, viene sugli argini, non è tanto pregiata].

La *braghéta* dunque ci allontana dalla carice perché è più grossa, e come abbiamo visto, la carice migliore era invece quella sottilissima, la *caréza fina*. Più la foglia diventa grossa, dunque, meno viene apprezzata secondo i criteri del lavoro ben fatto. Più grossa è la foglia e più viene destinata a lavori più "grossolani". Dal punto di vista percettivo, la foglia della *braghéta* presenta un asse triangolare, come il *carezón*, mentre quella della *caréza* è più piatta e quella della *caréza matta* è rotonda.

5.1.7 La melóša

Di questa pianta non ho potuto rilevare col registratore nessuna informazione: il nome e l'esistenza di questa pianta sono emerse da un incontro con Giulietto (e poi confermatami sbrigativamente da qualche altro interlocutore), un raccoglitore ancora attivo e quindi estremamente schivo degli incontri (e del registratore!). Egli mi ha detto che questo *è un nome così, che gli abbiamo dato noi*. Noi chi? I raccoglitori. Quelli della valle. Dunque una denominazione e un modo di denominare specifico, strettamente legato a questa professione e a questa condizione di raccoglitori di palude. Questa denominazione, infatti, potrebbe essere un termine gergale (forse l'unico insieme a *remengàr*, termine gergale peraltro piuttosto diffuso) composto da *mel* (coltello) e dal suffisso -*osa*.

Ho chiesto a Giulietto se mi faceva vedere una *melóša*, ma non è stato possibile: il tempo della raccolta era passato e non mi poteva far vedere niente. Ma soprattutto, mi ha detto, è una cosa che sanno vedere

loro che fanno quel mestiere lì. È una cosa che si impara facendo il mestiere, e facendolo fin da piccoli. Altrimenti non si distingue.

Di questa pianta, comunque, Giulietto mi ha detto quanto basta per confermare la logica *fuzzy* all'opera in questo mondo palustre: *l'é sfoiósa come l carezón* mi ha detto. E poi: *soméia la pavèra, ma l'é più bassa*. Dunque anche questa è un pianta intermedia. Non è una *caréza*, perché è più grossa, si apparenta piuttosto al *carezón*, perché essendo grossa si può "sfogliare", seccandosi, essendo le foglie embricate, fasciate una dentro all'altra e parzialmente ricoperte. E così, essendo *sfoiósa*, si apparenta alla *pavéra*, che vedremo qui sotto, anch'essa grossa, costituita da strati di foglie avvolte e sovrapposte e, una volta secche, "sfogliabili".

5.1.8 La pavéra

Di anello in anello, siamo giunti ad un altro insieme di piante, e con esso ad un altro importante elemento di palude, la *pavéra* (varianti: *paviéra, paéra*).[11]

Questa pianta costituisce il prototipo di un altro gruppo di piante, intermedio tra la carice e la canna. Ad essa si arriva partendo dalla carice e attraversando il *carezón* e la *melósa*, con le quali la *pavéra* condivide la caratteristica dell'essere parzialmente embricata, e quindi di essere, secondo la pratica locale, "sfogliabile" (*vedi* p. 316).

La *pavéra* ci avvicina alle canne perché condivide con esse i modi di riproduzione, tramite le gemme dei rizomi sotterranei. La gente di valle infatti usa gli stessi accorgimenti tecnici per gestire la *pavéra* e le canne. Attraverso la regolazione dell'acqua o il taglio durante la fase vegetativa, essi sono in grado di diradare o sterminare queste specie, così come di proteggerle (cfr. paragrafo 6.1).

Le testimonianze seguenti mettono in luce il rapporto di questa pianta con le altre ad essa vicine, permettendoci di collocarla nel quadro della classificazione. Dalla *carice* ci siamo allontanati poiché la *pavéra* non è sottile né lunga come deve invece essere la *caréza* più bella, ma le sue foglie si usano comunque per impagliare fiaschi o damigiane, per assestare le botti (inserendo foglie di *pavéra* tra una doga e l'altra)[12] e per intrecciare le borse. L'infiorescenza era usata per imbottire i cuscini.

[11] Cfr. nota n. 53, paragrafo 7.2 dove a proposito delle nomenclature del debbio propongo una discussione etimologica di questo termine e un riferimento a Sereni, 1981.

– È quella che fa la pannocchia marrone?

– No, *è sempre paglia anche quella*, ma praticamente noi la chiamiamo quella lì *paviéra*, viene fatto anche le sporte.

– E quella quanto valeva?

– Quella lì veniva venduta a quintale, allora andava adoperata dai bottài, perché tra un'asse a l'altra i ghe metéa la foglia de quela lì, legno con legno non va, praticamente il rimanente veniva confezionato le stuoie, quella più brutta, quella più scadente, quella veniva fatto il cordone, cominciava qui nel mezzo (Nando L.).

Questa pianta veniva raccolta in un periodo apposito, 40 giorni prima della raccolta della *caréza*, e veniva prelevata nell'acqua più profonda, stando in barca (ma a volte anche completamente immersi nell'acqua) e tagliando il gambo sotto acqua. La massa vegetale, bagnata, è particolarmente pesante, per cui questa raccolta era molto faticosa. Veniva effettuata dagli uomini e soprattutto dai pescatori, che la usavano anche per la costruzione di arelle particolarmente robuste adatte alla costruzione del lavoriero (la *scavesàda*, *vedi* paragrafo 3.1.1.5). Il raccolto veniva anche venduto, a quintali, ad un prezzo elevato, ai costruttori di *spòrte* (borse di varia forma e fattura) che avviarono una protoindustrializzazione di questa lavorazione in particolare ad Ostiglia, dove si ricorda un'intera via nella quale le donne, fuori delle porte di casa, costruivano le *spòrte*.

Quello della *pavéra* era considerato un raccolto quantitativamente minore, rispetto a quello delle canne e della carice, ma molto fruttuoso economicamente. Alla raccolta della *pavéra* si dedicava un numero molto inferiore di persone rispetto alla raccolta di canna e carice, e non

[12] La parte vegetale utile per assestare il legname nelle costruzioni è secondo Plinio l'infiorescenza della canna, il pennacchio: "Per il resto, il fusto esile è segnato da nodosità; si assottiglia gradualmente verso la cima, con un fogliame a pannocchia piuttosto folto, non privo di utilità: infatti o rimpiazza le piume come imbottitura dei materassi nelle locande oppure, una volta che si sia indurito e fatto vischioso (...) viene pressato e inserito nelle connessure delle imbarcazioni, saldandone il fasciame con più tenuta della colla e con maggior affidabilità della pece per chiudere le fessure" (Plinio, XVI, 64). Entrambi gli usi qui citati, attribuiti da Plinio alle canne, erano localmente conosciuti in riferimento alla *Typha*.

mi è mai stato riferito di squadre di persone che si organizzassero per questa raccolta, che sembra quindi essere stata gestita in maniera individuale.

– *La pavéra, ma poco*, i raccolti principale sono la canna e il carice, il resto sono derivati, quella (la pavéra) sotto *ha una gamba grossa, dura* così che ci vogliono dieci giorni per seccarla e non è mica facile dieci giorni senza prendere l'acqua, poi viene tutta *sfogliata*, si prende le foglie migliori che si adopera per fare ste sporte, è alta, saranno due metri e mezzo, ne avevo poca, poi marciva là, qualcuno veniva, c'era un vecchio là, allora combinava "dammi due tre sporte", "mi faccia due tre sporte per prendere il pesce", ecco, non è che sia una cosa redditizia, ecco, niente (Fago C.).

– Quelo là (il giunco) è un tubero singolo, questa qua invece (la *pavéra*) si sfoglia, è *una pianta che si sfoglia*.
– È come quella pianta lì con la foglia lanceolata, *sono molto più lunghe*, sono uno e trenta, uno e cinquanta.
– Anche due, due e cinquanta, di altezza, *parte da terra unita e poi si va su si apre*.
– In autunno, verso agosto, fa un salamino, marrone.
– Quello lì è maschio, perché lì c'è il maschio e la femmina, quel maschio, quello che ha quel tubero lì, non è mìa bón da far la lavorazione delle canne.
– Cioè lui c'ha le foglie ma non sono buone per.
– Eh non sono buone perché sono dure, perché sto qua a un certo punto ha sempre questi cosi qua, ma in mezzo c'ha un bastone che è duro duro duro come un legno, invece la paviéra è tutta flessibile (Marco M. e Giovanni S.).

La *pavéra* cresce in acque più profonde rispetto a quelle in cui crescono canne e carice, ma non in acque con forti correnti, che assoggetterebbero queste piante ad uno stress consistente per resistere alla pressione dell'acqua. La testimonianza seguente mostra i rispettivi habitat della carice, del *carezón*, della *pavéra*: acquatici ma non fluviali per la carice, sulle rive e sulle sponde di fossi e fiumi per il *carezón*, acque profonde per la *pavéra*.

– Mi dice di tutti quei tipi lì dove crescevano?
– Allora, *la paviéra va lungo i fossi*, non son fossi, son, la palude bisognerebbe vederla per spiegare meglio perché la palude a un certo punto è magari un'ansa di acque basse, magari in una zona vicino a un fiume lì c'è tutta paviéra, un'altra zona magari.

– *Dove c'è l'acqua più profonda.*
– Invece l'erba sala (la carice) quella ci vuole *sempre l'acqua sotte* (sotto), *ma un'estensione più grande, non il letto di un fiume.*
– La caréza è *dove ristagna l'acqua.*
– Ma è tutta dove ristagna l'acqua, dove c'è l'acqua corrente non c'è niente di queste qua.
– E èl carezón?
– Anche quello lì viene *sulle rive dei fossi.*
– *Su un pelo d'acqua.*
– Come viene la caréza, però in gran parte il carezón vien vicino ai fossi, non dappertutto, ma ci son certe zone che viene su (Marco M. e Giovanni S.).

5.1.9 Il paerìn

Di grado in grado, anche la *pavéra* conduce ad altre specie: la variante più sottile, più acutiforme, più fragile, è denominata *paerìn*, cioè "*pavéra* piccola", ma anche maschile. Pur essendo classificata, questa variante della *pavéra* non veniva utilizzata dai raccoglitori di valle.

– No l'é mìa bon da lavorar perché l'é dura, invece chesta chi sentela che... èl fa un giavàsso de tutti piumini cussì ... – paerìn questo, perché l'é piccolo, chesta chi l'è naltra qualità de chesta (Lino F.).

[– Non è mica buono da lavorare perché è dura, invece questa qui sente che... fa un *giavàsso* di piumini così... – *paerìn* questo, perché è piccolo, questa è un'altra qualità di questa].

Vedremo nella seconda parte il significato di questo passaggio dalla versione femminile ed utilizzabile a quella maschile ed inutilizzabile delle piante di palude. Qui procedo analizzando la catena associativa delle piante.

5.1.10 Altre pavére

Un piccolo gruppo costituito di altre due piante viene definito associando due specie vegetali che vengono ritenute "della famiglia" della *pavéra*, ritenute e definite "altre *pavére*". Si tratta del calamo aromatico

(*Acorus calamus*)[13] e del biodo (*Sparganium erectum*). La prima delle due viene denominata localmente anche *ràtica*, prendendo in prestito la definizione, secondo i miei interlocutori, dai raccoglitori padovani che venivano da queste parti a prelevare questa pianta.

Il calamo non era prelevato localmente se non da qualche raccoglitore che a sua volta l'aveva visto raccogliere dai "padovani", gruppi di ambulanti che migravano per alcuni mesi in queste zone paludose, raccoglievano il calamo aromatico e lo vendevano alle industrie chimico-farmaceutiche di Padova e a qualche erborista[14]. Erano degli erborai non locali che venivano ospitati nei fienili o in ricoveri di fortuna dalle famiglie del posto. Quando avevano raccolto una certa quantità di prodotto lo portavano, a sacchi, nella piazza del paese, dove si incontravano con i mercanti. Alcuni abitanti di Gazzo e Maccacari si dedicarono a questa raccolta e a questa attività, in periodi limitati. Insieme al calamo aromatico veniva raccolta e venduta anche la valeriana e la *zucamàra* (*Solanum dulcamara*) (*vedi* paragrafo 3.2.5).

Nel quadro della classificazione indagata, la *ràtica* è apparentata alla *pavéra* perché come questa cresce a ciuffi dove l'acqua è più profonda, ma è un po' meno grossa e un po' meno alta della *pavéra*, pur restando una delle piante "grandi" e "grosse", lontane quindi dalle caratteristiche della *caréza*. La *ràtica*, come espressamente ha detto un'interlocutore, "*fa parte della pavéra*".[15]

[13] Nella descrizione delle canne da parte di Plinio (S.G. Plinio, 1984), sulla quale mi soffermo più avanti (*vedi* paragrafo 6.8), una nota del traduttore nell'edizione consultata è interessante ai fini del nostro discorso: "Con i termini di *harundo* e di *calamus* Plinio sembra comprendere in generale tutti i tipi di canna, incluso il bambù, non sembra peraltro possibile individuare una distinzione precisa fra i due vocaboli, come si può vedere dai paragrafi che precedono e che seguono" (nota del traduttore n. 163-1, a p. 403). La classificazione di Plinio sembra dunque apparentare lo stesso gruppo di piante che sto prendendo in considerazione.

[14] Una bella descrizione del lavoro dell'"erboraio" è il *Testamento di un erboraio*, di C. Cibaldi, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1986. Un altro approccio all'erboraio è *L'erbolato di tubiolo. Erboraio rustico del '600*, a cura di F. Viero, Bassano del Grappa, Ghedina & Tassotti Editore, 1994.

[15] Sono interessanti a questo proposito le documentazioni portate da L. Beduschi a proposito di queste due specie (*Sparganium erectum e Acorus calamus*) classificate dai suoi informatori tutte due insieme come *purèra* e facenti parte entrambe della famiglia della *pavéra* (*Typha sp.*). Dice una testimonianza, usando il linguaggio *fuzzy*: "*La purèra è un po' della famiglia del pavér, ma più piccola, più bassa. C'è un altro tipo di purèra che si trova anche in campagna (...) quella è un tipo di purèra, poi c'è la purèra comune, e poi c'è un'altra purèra ancora*" (Beduschi, 1996, p. 23).

5.1.11 La cana[16]

Il terzo nucleo prototipico di questa classificazione delle piante di palude è costituito dalle canne palustri. La canna è l'oggetto della raccolta invernale, riservata esclusivamente agli uomini di valle, i *canarói*, come abbiamo visto. D'estate venivano raccolte dai pescatori le canne ancora verdi, ritenute più forti e resistenti (*ciòsse*) (*vedi* testimonianze di Ido B. a p. 192 e 346).

Alcuni raccoglitori si recavano in valle "tra le due Madonne" (cioè tra il 16 luglio, celebrazione della Madonna del Carmelo e il 15 agosto, celebrazione della Madonna Assunta)[17] per raccogliere l'infiorescenza della canna, venduta per essere poi utilizzata nella costruzione di scope.[18]

Nel capitolo dedicato alle questioni della vitalità della palude vedremo molte altre caratteristiche attribuite alle canne (*vedi* capitolo 6).

Nel quadro delle classificazioni, la canna gioca un ruolo di prototipo nei confronti di altri tipi di canne:

– il *canìn*, canne più piccole ed esili;

[16] A proposito dei canneti, così si legge nell'indagine condotta dal Museo Civico di Storia Naturale di Verona: "Fisionomicamente sono caratterizzati dalla dominanza di una sola specie che di volta in volta può essere: *Phragmites australis, Typha latifolia, Typha angustifolia, Schoenoplectus lacustris (Scirpus lacustris)*. Questi aspetti, legati particolamente al variare nel tempo e nello spazio del livello dell'acqua, sono da alcuni autori (...) considerati come associazioni distinte (...). Al Busatello è possibile riconoscere i seguenti aspetti: A) Facies a *Schoenoplectus lacustris:* si trova localizzata in quelle aree dove l'acqua è costantemente presente e profonda; B) Facies a *Typha angustifolia*: presente in aree sempre inondate ma a profondità minori della precedente; C) Facies a *Typha latifolia*: quasi sempre sommersa anche se può sopportare periodi più o meno lunghi di prosciugamento; D) Facies a *Phragmites australis*: su aree che vengono periodicamente prosciugate (...) La facies a *Phragmites* è più diffusa delle altre in quanto favorita dall'uomo indirettamente con i prolungati prosciugamenti e direttamente con gli sfalci che impediscono l'accumolo di sostanza organica all'interno del canneto e la conseguente penetrazione di specie nitrofile fortemente competitive (Daccardi, Zanetti, 1989).

[17] La relazione delle attività in palude con le ricorrenze e le festività cattoliche è esplicitata dai miei informatori solo riguardo alla raccolta dell'infiorescenza delle canne come viene detto in questa testimonianza, e riguardo alla loro maturazione che si considerava essere completa a Santa Lucia, 13 dicembre, per cui da quel momento poteva iniziare anche la raccolta.

[18] Una interessante rappresentazione museografica di questo uso si può vedere nel citato "Centro Etnografico della Civiltà Palustre" di Villanova di Bagnacavallo (Ravenna), dove l'attività di costruzione di questi oggetti si è effettuata fino a pochi anni fa (*vedi* Introduzione, Nelle paludi, nota n. 10). Nei luoghi della mia ricerca, invece, non ho potuto incontrare nessuna traccia di questi oggetti che mi sono stati solo nominati e ricordati.

– il *tavolón*, canne lunghe e grosse;
– le canne verdi, non secche;
– le canne da *córo*, canne bianche;
– le canne da *laghìna*.

I primi due sottotipi di canna derivano da modulazioni delle dimensioni della canna (per cui *vedi* il paragrafo 5.1.12-13) la canna verde è quella raccolta in estate dai pescatori e considerata più forte e resistente, *ciòssa* (*vedi* sopra) e infine, gli altri due sottotipi derivano da condizioni ecologiche diverse: l'una cresce sui *córi*, l'altra nelle *laghìne*, e questa condizione determina infine la loro opposta colorazione (*vedi* testimonianze a p. 155 e 192).

– Cosa mi ha detto della canna bianca? ne parlavano prima i raccoglitori.
– La *canna bianca* sarebbe questa qua *di córo*, quella lì è canna, perché *è sopra, non prende acqua, è bianca*, invece questa qui, con l'acqua che va su e giù è *scura* come canna, *la canna che viene sui cori è bianca*, quella che viene in laghìna, dove costeggia l'acqua, dove c'è acqua, lì è *scura* la canna (Marco M.).

Ancora una volta, dunque, l'acqua scurisce le piante di palude.

5.1.12 Il canìn

La canna, se non coltivata, oppure se troppo invasa dalla carice, cresce rada, diventa sottile ed esile, rimane corta e fragile e quindi non più utilizzabile. È la canna con cui "non si fa niente" e che non viene tagliata, oppure che viene scartata e sarà poi bruciata in primavera. Essa cambia addirittura "genere", sia sessuale che grammaticale, diventando *canìn*, *canèl*, *caneléti*. Il *canìn* è piccolo, rado, più corto della canna, più esile.

– Ci sono *due tipi di canna*, c'è la *canna piccolina* che serve per fare nei tempi antichi, i coperti dei casòti.
– Li fanno ancora, in Ungheria ci sono ancora le case fatte, le stanno facendo ancora, con i coperti di canna.
– Quella più esile che ghe ciàma èl *canìn*.
– Bisogna far la distinzione di lavorazione della canna, perché vara (guarda), la cana va racolta tutta insieme, dopo va fatto una cernita nei magazini, là ci sono altre persone che fanno una scelta, in base alla lunghezza, con la lunghezza si fanno vari tipi di arelle, con quello che diceva lui prima si può fare quel lavoro lì di fare le coperture di case, *sono quelle più corte, col gambo più esile, si chiama canìn* (Giovanni S. e Marco M.).

– La cana e la caréza no le se mìssia mai? vede che dove che l'è cana l'é cana e dove che l'é caréza l'é caréza.
– Sì, in mèzo l'é *canèl, canelìn*, questo no l'é mìa, chéla là se fa le arelle, *ma co questo se fa niente*, questo qui l'é canèl che vien in mèzo la caréza.
– Tutta cana, *l'é quela grossa e quela fina*, adesso gh'é le macchine tedesche, quée le lavora anca quela fina, adesso, na volta no.
– E adèss che rivé là che ghi né quéa cana fina, féo cosa? dovéo tirarla fòra?
– Sì sì la tirémo fora, la taiémo e dopo la lassémo in mézo e in primavera la va bruśà (Maria e Lino F.).

[– La canna e la carice non si mescolano mai? Ho notato che dove c'è la canna c'è la canna e dove c'è carice c'è carice.
– Sì, in mezzo c'è il *canèl, canelìn*, questo non è mica, con quella si fanno le arelle, ma con questo non si fa nulla, questo è il *canèl* che nasce in mezzo alla carice.
– Tutta canna, c'è quella grossa e quella sottile, adesso ci sono le macchine tedesche, quelle adesso lavorano anche quella sottile, adesso, una volta no.
– E adesso che arrivate lì dove c'è quella canna sottile cosa fate? Dovete tirarla fuori?
– Sì, sì, la tiriamo fuori, la tagliamo e la lasciamo in mezzo al campo e in primavera viene bruciata].

– ... Anca lì in Busatél, gh'é dei posti che se tàia tutto a man, che gh'é però dei *caneléti*, ma i è *piccoli e ciàri*, lì se tàia tutto, a siti no ghe né gnanca, ma s'à fatto un po' de *canèi* perché la va taià quasi gnanca, ma comunque, lì se taià tutto, se pulisse come qua, invesse dove che *l'é cane bisogna che le reste in pié*, siccome quela l'é *cana grossa da lavoro*, da opera, che se fa le arèle, e quela se lavora, se va vanti *sensa romper le cane* (Primetto).

[– Anche lì in Busatello ci sono del posti dove si taglia tutto a mano, ci sono però dei *caneléti*, ma sono piccoli e radi, lì si taglia tutto, in certi posti non ce n'è nemmeno, ma si sono fatti un po' di *canèi*, perché non la tagliano neanche quasi più, ma comunque lì si taglia tutto, si pulisce come qua, invece dove ci sono canne bisogna che rimangano in piedi, perché quelle sono canne grosse da lavoro, da opera, si fanno le arelle, e quella si lavora, si va avanti senza rompere le canne].

Sul passaggio da canna a *canín* si veda anche la testimonianza di Arduino M. a p. 347.

Dal punto di vista scientifico *cana* e *canìn* non sono due specie distinte. La cultura locale pone invece una distinzione linguistica, concettuale ed utilitaristica, variando di grado, modulando, la classificazione della canna.

5.1.13 Il tavolón

La canna più lunga che è presente in palude è oggetto di particolare attenzione, tanto che prende una denominazione sua propria, particolare, *tavelón*, o *tavolón*, paraetimologicamente "una grande tavola", in ragione proprio della sua grandezza particolare.[19]

– Mi ò lavorà tanti anni che mai, ma *una cana longa che mai, una cana longa* che se ciàma *tavolón*, longa anca quatro metri, che ghe n'ò na brancàda lì, ne la casa vècia, na cana da ricordo, de la valle che gavéa qua réntre, e lavoràvimo, ma no noaltri, tutti, dal 30 al 45, qua a Maccacari su 2.500 persone che sémo, mi digo che gh'era milli persone che lavorava in le vale (Primetto).

[– Io ho lavorato tanti anni che mai, ma una canna lunga che mai, una canna lunga che si chiama *tavolón*, lunga anche quattro metri, ne ho alcune lì nella casa vecchia, una canna da ricordo della valle che avevo qua dentro, e che lavoravamo, non solo noi, tutti, dal '35 al '45 qua a Maccacari su 2.500 persone che eravamo, io dico che c'erano mille persone che lavoravano nella palude].

Questa canna con cui si costruivano stuoie particolarmente robuste, veniva usata specialmente dai pescatori per la costruzione della *scavesàda*, o come sostegno nei recinti o nelle serre degli orti.

Questa "canna lunga" ci ha portati al margine della classificazione sfumata che abbiamo incontrato in questa palude. Essa è al margine della classificazione anche concettualmente, poiché la sua misura esagerata la rende sì utilizzabile ma solo per determinati limitati usi. La sua connotazione, come dice la marca grammaticale stessa, è maschile, e quindi

[19] Benfatti identifica questa specie con l'*Arundo donax* (Benfatti, 1987). A proposito di questa canna Plinio annota: "La specie più ricca di fusti è quella chiamata *donax*, che nasce solo in terreni coperti d'acqua: perché è, questo, un ulteriore elemento di distinzione fra le varie qualità di canna, e si preferisce di gran lunga quella che cresce in luoghi asciutti" (Plinio XVI, 66). La canna dei terreni asciutti, nella classificazione locale che sto rintracciando, sarebbe la cosiddetta *cana da córo* (*vedi* paragrafo 5.1.11).

vicina a tutto quel gruppo di piante che, come vedremo, essendo maschili non sono utilizzabili.

5.2 La paglia

La categoria della paglia pare essere un termine sovragenerico che accomuna tutte le piante di palude. È paglia per antonomasia la carice, con tutto il suo corollario di piante, ma è considerata paglia anche tutto lo strame che rimane in palude dopo il taglio della canna. Questa categoria è interessante sia perché tassonomicamente rappresenta una classificazione sovragenerica, intermedia, sia perché, attraverso questa denominazione, il mondo della palude viene apparentato al mondo dell'agricoltura, dal quale riprende la categoria della paglia per eccellenza, la paglia ottenuta dal grano.

– Si raccoglieva la *paglia*, allora *la più bella* andava destinata ai seggiolài, del padovano, del vicentino, venivano a prenderla coi só carretti da lontano, e *quella più scarta* facevano i bàlsi, erano, si prendeva *un pizzico di paglia*, la si incontrava con le cime così e la parte più bassa restava fuori così, si attorciliava, si faceva due tre, poi si faceva tutti fasci da cento e si mandava in Piemonte, in zone di tutta Italia (Silvio R.).

– Gli ultimi anni si vendeva solo quella bella, sottile, sottile, io avevo una qualità molto sottile che *si infilava un ago con una paglia!* (Fago C.).

– Si potrebbe cominciare anche un mese prima, qualcosa, ma dopo lì è secondo il tempo, ecco, quando si finiva di tagliare, c'erano degli anni che si finiva anche quindici giorni prima, degli anni venti giorni dopo, questa raccolta della *paglia, caréza* si dice in dialetto.

– Carice, carice in italiano.

– Ma l'é mìa carice in italiano, l'é.... *erba sàla*, perchè noialtri l'émo (l'abbiamo) comprada dó in Iugoslavia e là émo vu dei batibéche, perché noi domandavamo una cosa e là non sapevano cos'era, era erba sàla (...) no, in italiano si chiama erba sala, in dialèto caréza... ci sono due, tre tipi di caréza (Marco M. e Giovanni S.).[20]

[20] Per una documentazione del termine 'sala' e 'salicchio' utilizzato per identificare la carice in Toscana nell'Ottocento, cfr. Zagli, 1992, p. 809-810, 832. Brunello riporta i termini 'caretto' e 'caresina' che ricordano il nostro *carezón* e *caréza* (Brunello, 1990, p. 342). Caz-

Le specie di palude sono considerate comunque una paglia che non assorbe; esse infatti crescono nell'acqua senza marcire come il riso. La paglia che assorbe è quella del grano. Le *roste*, sbarramenti provvisoriamente eretti ogni anno per trattenere l'acqua in valle, erano costruite infatti con la paglia di riso (*vedi* paragrafo 2.1).

5.3 Sfumature di colori

Nella valutazione delle piante di palude un ruolo molto importante è rivestito dai colori. Grande attenzione è posta dagli interlocutori alla qualità estetica delle piante che raccolgono. Essi valutano molto attentamente non solo lunghezza e spessore, ma anche, in particolar modo, il colore, intervenendo anche tecnicamente ad accentuare o determinare le caratteristiche cromatiche delle piante. Abbiamo visto, parlando del *carezón* e di Lino, raccoglitore ancora attivo, quanta attenzione egli metta nell'essiccare accuratamente stelo per stelo il *carezón*, nell'evitargli la pioggia ma nel favorire l'esposizione alla rugiada, e, all'inizio del processo di raccolta, nello "strappare" foglia per foglia, nello sfilare senza tagliarlo il cuore del *carezón*, per ottenere un lungo stelo bianco. Il *carezón* infatti rappresenta la pianta sulla quale sono presenti al massimo grado gli interventi colturali dell'uomo sulle piante di palude per ottenere determinati risultati. L'esito ricercato è quello di una pianta secca quanto più bianca possibile. Il colore bianco è il migliore risultato possibile da ottenere dalle piante di palude.[21] Ad esso si oppone infatti il nero, qualità che rende le erbe assai svalutate, o poco pregiate, a volte addirittura escluse dal commercio. L'opposizione bianco/nero è evidente soprattutto nelle qualità della canna, tanto che la canna che cresce sui *córi*, la canna da córi è definita *canna bianca*. La canna che cresce sui *córi* approfitta della caratteristica di questa parte di palude galleggiante, che non viene mai sommersa dall'acqua e cresce quindi completamente bianca. La canna che cresce parzialmente immersa nell'acqua delle *laghìne* risulta più scura, a volte nera, dicono gli informatori, ed è meno pregiata.

zola riporta i termini *pavèra*, *caresina* e *quadrello* (Cazzola, 1979, p. 209; Cazzola 1996, p. 72). Si veda anche, a proposito del *carezón* e della *caréza*, la definizione che l'interlocutore Lino F. riporta, *zelóne* e *zelino* (*vedi* paragrafo 5.1.3). Cazzola riporta un termine simile, *zlena*, definita "una varietà di erba palustre particolarmente idonea per la impagliatura delle sedie" (Cazzola, 1979, p. 210), denominazione comune in Emilia Romagna. Per qualche annotazione storico-linguistica sulla *pavéra* cfr. più avanti paragrafo 6.2, nota 53.

[21] Una osservazione di carattere storico-linguistico, in riferimento al colore bianco attribuito alle piante, è riportata da Trumper, Vigolo: "Va ricordato anche che durante i secoli è stato ritenuto più importante specificare bene alberi di una certa dimensione di color 'bianco' perché questi venivano usati come segno di confine di proprietà, cioè il noto 'albore signato'" (Trumper, Vigolo, 1995, p. 63).

– Cosa mi ha detto della canna bianca? ne parlavano prima i raccoglitori.

– La *canna bianca* sarebbe questa qua *di córo*, quella lì è canna, perché *è sopra non prende acqua è bianca*, invece questa qui, con l'acqua che va su e giù è *scura* come canna, *la canna che viene sui cori è bianca*, quella che viene in *laghìna*, dove costeggia l'acqua, dove c'è acqua, lì è *scura* la canna (Marco M.).

– I canali sono tutti inquinati, allora sta canna qui è come il riso, come qualsiasi altra pianta, allora cosa succede, *se non c'è l'acqua pulita, la canna ne soffre, vede che è nera, è scura, queste son canne che vengono dall'Ungheria, queste son bianche, perché là l'acqua non è inquinata; queste son canne delle nostre paludi.*

– Sono macchiate.

– Quello che lei vede qua è tutto inquinamento, la canna vive nell'acqua e assorbe quello che c'è nell'acqua, vede?

– *Perché è scura fino là in fondo, adesso le spiego io, quando è piccina, nasse, nasse* (nasce), *poi man mano che cresce, si alza e si macchia, passa sempre da quell'acqua unta lì e allora ci rimane lo sporco*, ecco (Nando L. e il figlio).

Non è esattamente "nero" il colore che gli informatori riferiscono, ma "scuro", con un'accezione quindi più sfumata.

Nella *caréza* la parte che rimane sotto acqua, e che quindi si "scurisce" più della parte fogliare emersa, viene definita con un termine particolare: la *lósa*.

– Noeàltri che disémo che l'à la *lósa* vero fin a un tòco così.

– La?

– La *lósa* ghe diséma noeàltri, l'éee, *l'é scura, la resta scura*, un tòco.

– Co l'acqua, veramente quela che cioéma qua noealtri la resta anca poco, ma quella che i va taiar là Sottomarina, Occhiobello quela la ga *tanto così de scuro sotto*, perché ? pì l'acqua e se ghe taca insomma.

– E lora sta parte scura se ciama la *lósa*?

– Ah ma in italiano no so! noeàltri ghe diséma la *lósa* che resta soto (Maria F.).

[– Noi la chiamiamo la *lóśa*, fino a un pezzo così.
– La?
– La *lóśa* la chiamiamo noi, è... è scura, rimane scura un pezzo.
– Con l'acqua, veramente quella che prendiamo qui noi resta poco, ma quella che (?) tagliano a Sottomarina, Occhiobello, quella ha tanto così di scuro sotto, perché più acqua e gli si attacca sotto.
– E allora questa parte scura la chiamate *lóśa*?
– Ah ma in italiano non so! Noi la chiamiamo *lóśa*, che resta sotto].

Se bianco e nero sono gli estremi della catena dei colori valutati in palude, all'interno troviamo sfumature di rosso, giallo e verde:

– Bruśando quand l'é vegnù su chél lì, che chél lì quande séma i vinti de febràr èl comìnsia végner fóra, allora te spèti fin che l'é vegnù fora ben, tel brusi, vien su la pura caréza pulita, chél lì ghe resta più, per questo se preferìsse bruśàr tardi, perché resta la *caréza pulita*, e pussé bèla la vien su, *verda, la resta verda, bèla*, invésse se gh'é quela vècia dentro la vien su, cattiva, rognosa, *gialla* e curta, la resta curta (Arduino M.).

[– Bruciando, quando è cresciuto quello lì, che quello quando siamo ai venti di febbraio comincia a spuntare, allora aspetti fin che è ben spuntato, lo bruci, cresce la pura carice pulita, di quello non ne resta più, per questo si preferisce bruciare tardi, perché resta la carice pulita, e cresce più bella, verde, resta verde, bella, invece se c'è quella vecchia dentro cresce cattiva, rognosa, gialla e corta, rimane corta].

Se il colore bianco è il più apprezzato, un buon colore per i vegetali di palude è anche il verde. *Vérda-bèla*, "verde-bella", dicono gli informatori. Una pianta che seccandosi ingiallisce, a causa soprattutto della pioggia, e non mantiene quindi il colore verde tipico della sua fase vegetativa, non è ugualmente bella. Una pianta può essere gialla a causa della pioggia, di errori nell'essiccazione o perché cresciuta male, soffocata da altre piante. Ancor più svalutata è una pianta rossa, che può essere tale a causa dell'eccesso di sole estivo che "brucia" le punte o i margine delle foglie. I raccoglitori dicono che la carice migliore era infatti quella raccolta "dentro" la canna, poiché la canna la riparava dal sole estivo e quindi la manteneva verde a lungo, anche quando quella nelle praterie di carice cominciava già a seccarsi. Questa valutazione permetteva ai *carezànti* di prolungare il tempo della raccolta, recandosi dentro la canna a raccogliere la carice; ciò consentiva loro, inoltre, di prelevare un prodotto di ottima qualità estetica, tanto che coloro che raccoglievano la carice dentro la canna la vendevano per proprio conto, stabilendone il prezzo. Questa raccolta era considerata comunque più faticosa e più lenta, proprio perché non si procedeva con un taglio a raso dei vegetali, ma bisognava cercare e scegliere la carice dentro la canna, tagliandola senza danneggiare la canna, con una tecnica particolare che illustro più avanti (*vedi* paragrafo 6.2).

La carice più bella che si possa raccogliere, una volta essiccata assume una colorazione argentea, come mi ha mostrato Giulietto, aprendomi le porte del garage dove conserva il suo raccolto. È il colore argento il risultato migliore che si può ottenere dalla carice.

E con questo colore si conclude la valutazione estetica dei prodotti di valle, con un argento per la carice che ricorda il bianco che si ottiene dal *carezón*.

L'utilizzazione dei colori, che non sono facilmente standardizzabili, né codificabili, nella valutazione delle piante porta anch'essa ad una certa alterità dei saperi degli uomini della valle.[22]

La classificazione delle piante di palude attraverso i colori è funzionale anche ad un altro importante meccanismo culturale di cui sto cercando di rendere conto con questa ricerca, e che ogni tanto emerge e riemerge: il *nascondimento* di queste figure della valle. Si è visto a proposito del momento della bonifica totale delle paludi, come l'"uscire" dalla palude sia un uscire fisico e culturale da parte di chi nella palude era in qualche modo "nascosto". Poi si è visto come la raccolta delle erbe di palude riesca a perdurare "nascondendosi" alla regolamentazione fiscale o al controllo del lavoro, perdurando come vera e propria attività di raccolta.

Qui, attraverso un discorso sui colori, ritrovo questo nascondersi della gente di valle: i miei interlocutori parlano delle piante *bianche* o delle piante *verdi* cercando di evitare di dirmi il nome dialettale specifico delle piante di palude.

– Ma per quali lavori lo pagava?
– Eh, pagava perché andavo a pulir le canne e dopo tutta la roba che andava in Piemonte, anca *chéla lì bela, quella paglia lì verde* che ndava in Francia par

[22] Interessanti a questo proposito le riflessioni di Foucault: "E inoltre, non tutto è utilizzabile in ciò che si offre allo sguardo: i colori, in particolare, non possono in alcun modo fondare confronti utili" (Foucault, 1988 [1966], p. 149).

le sedie, bisognava far le balle da 50 chili, gh'era la pressa da pressàr, l fero da legarla, sempre lavorà.

– Invece in quei quattro mesi cosa faceva?

– Andavo taiàr *quela lì*, e cavàr *quel lì bianco* (Lino F.).

[– Ma per quali lavori lo pagava?

– Eh, mi pagava perché andavo a pulire le canne e dopo tutta la roba che andava in Piemonte, anche quella lì bella, quella paglia lì verde che andava in Francia per le sedie, bisognava fare i cubi da 50 chili, c'era la pressa per pressare, il ferro per legarla, sempre lavorato.

– Invece in quei quattro mesi cosa faceva?

– Andavo a tagliare quella lì e a cavare quello lì bianco].

In un unico incontro, Lino F. è riuscito a evitare i nomi più specifici delle piante di palude per ben sette volte, usando in alternativa appunto i colori, il verde per la carice, il bianco per il *carezón*, come si vede dal brano precedente. Nei nomi delle piante di palude sono conservati infatti i termini più tipici di questa attività legata alla palude, tra cui il termine *forse* identificabile come un termine gergale: la *melósa* (cfr. paragrafo 5.1.7), definizione di una specie di carice che non mi hanno mai fatto vedere (ogni volta non era mai la stagione giusta, oppure la specie si trovava sempre lontana, in altri posti, distante) e la cui denominazione sono riuscita a rintracciare da un raccoglitore giovane e attivo, considerato da alcuni residenti del luogo, un "bracconiere", un "Attila della valle", uno "sterminatore" di piante, cioè un vero e proprio raccoglitore.

5.4 Categorie articolate

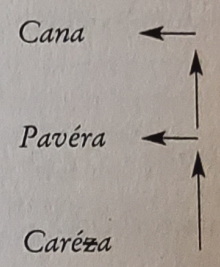
La rappresentazione di queste piante di palude di cui gli informatori hanno ampiamente parlato, può essere complessivamente descritta come una catena di sfumature, entro la quale si incontrano i tre nodi focali:

Zóncoli, *caréza mata* → *regosìn* → **caréza** → *caréza fina* → *braghéta* → *carezón* → *melósa* → **pavéra** → *paerìn* → altre *pavére* → *canèl*, *canìn* → **canna** → canna bianca, canna da *córo* → *tavelón*.

Da questa catena di sfumature possiamo vedere come per gradi si passi da una specie all'altra, distinguendo e rassomigliando.

Il punto di partenza, dal quale è costruita questa classificazione, è la *caréza*. Essa è il prototipo della malleabilità, quindi della possibilità di

lavorazione dei vegetali di palude. La *caréza* migliore, infatti, è quella sottile e lunga, la più adatta all'intreccio. Dalla *caréza* si distinguono e si dipartono le altre piante, come abbiamo visto, avvicinandoci alla *pavéra*. La *pavéra* può essere considerata un prototipo intermedio poiché condivide le caratteristiche della *caréza* ma anche alcune caratteristiche della canna. Essa non è particolarmente malleabile come la carice, ma neanche particolarmente dura come le canne. Produce un "maschio", ma il suo sistema di riproduzione è simile a quello della canna e come la canna viene maneggiata per consentirne la conservazione o causarne il diradamento. Partendo dalla carice, attraverso la *pavéra*, quindi, arriviamo alle canne, ma con una completa inversione dei significati attribuiti, con un'inversione diretta tra carice e canna; attraverso questa inversione ciò che è tenero diventa duro, ciò che era sottile diventa grosso, ciò che è malleabile diventa rigido.



Attraverso una classificazione sfumata e l'individuazione dei nuclei forti prototipici, si attiva una completa inversione della valutazione delle specie di palude, passando dalla malleabilità-apprezzata della *caréza* alla completa non-malleabilità-(ugualmente) apprezzata della canna. Entrambe queste specie, poste ai poli opposti della percezione e della valutazione, sono infine ugualmente pilotate sul mercato ed utilizzate commercialmente.

Come vedremo più avanti, gli elementi simbolici hanno un qualche ruolo nel produrre questa classificazione e nel consentirne l'utilizzazione. La sessualità di carice e canne risulterà importante per la classificazione e per l'utilizzazione pratica.

Nella descrizione di questa famiglia di piante abbiamo visto intrecciarsi una complessa serie di criteri di identificazione e classificazione per definire identità e qualità delle piante. Ne stilo un elenco per avviare una conclusione del discorso.

Criteri percettivi: lunghezza, forma, proprietà, colori
lungo/corto
grande/piccolo
rotondo/piatto/triangolare
duro/tenero
internamente vuoto/internamente pieno
embricato/non embricato
colori (bianco, scuro o nero, rosso, verde, giallo).

Criteri ecologici: associazioni ecologiche
nell'acqua profonda/nell'acqua stagnante/all'asciutto
associazioni tra specie/ crescita isolata.

Criteri estetici: colore e qualità
scuro-nero
colori (rosso, giallo, verde, bianco, argento)
bellezza/bruttezza.

Criteri utilitaristici:
marcescenza/non marcescenza
assorbenza/non assorbenza
commerciabilità/non commerciabilità
malleabilità/ non malleabilità
essere strappabile/essere tagliabile
sfogliabilità/non sfogliabilità
pregevolezza/scarsa pregevolezza (in base a colore e lunghezza e larghezza).

Criteri tecnici:
Tagliare "alla mano" (a raso)/tagliare scegliendo/tagliare a manciate (*śmacionàr*)
strappare/tagliare
essiccare all'asciutto/essiccare in palude
esporre alla rugiada
evitare l'acqua
evitare il sole/esporre al sole
raccogliere all'asciutto/raccogliere immersi nell'acqua
raccogliere vegetali secchi/raccogliere vegetali verdi
raccogliere in estate/raccogliere in inverno.

Criteri simbolici:
piante maschili-piante femminili
piante viventi e animate
piante personificate.

I criteri individuati non sono da considerare come dualismi e opposizioni, come criteri esclusivi del tipo "tutto o niente". Come abbiamo visto per i colori, ad esempio, le erbe possono cambiare, e l'uomo stesso può manipolare i colori dei vegetali; così tra il raccogliere completamente immersi nell'acqua e il raccogliere all'asciutto c'è una gamma varia di possibilità intermedie. I criteri individuati sono quindi poli di un *continuum* di cui gli uomini della valle sono ben consapevoli e che usano e dirigono, per quanto possibile, verso i loro scopi.

Ognuna delle piante di palude può essere valutata in base ad un intreccio di questi criteri. Per esempio, la *caréza* è più sottile del *carezón*, ma è più grossa della *caréza-fina*, può essere più o meno rossa o verde, più o meno malleabile, lunga o corta e così via; la *pavéra* si raccoglie nell'acqua, non è marcescente, non è strappabile. I criteri estetici sono anche criteri "utili sul mercato" e pesano sul prezzo di vendita dei vegetali di palude. "Strappare" e "tagliare" sono tecniche colturali applicate ai vegetali per accentuare caratteristiche fisiche percettibilmente evidenti e per pilotarle sul mercato nella maniera più vantaggiosa possibile per il raccoglitore. Le conoscenze non sono comunque utili solo ai fini del mercato: il raccoglitore possiede vaste conoscenze sulle modalità di crescita delle piante, sugli effetti di sole e pioggia, sui rapporti delle specie con il più vasto habitat acquatico in cui crescono, come abbiamo visto.

Qui voglio mettere in evidenza la complessa articolazione delle categorie utilitaristico/tecnologico/estetico/percettivo/simbolico che, in questo mondo di palude, non sembrano essere rigidamente separate. Questo mondo apparenta mondi tra loro apparentemente lontani: quello della raccolta e quello dell'agricoltura, attraverso la categoria sovragenerica della paglia, per esempio; quello dei colori e quello del mercato, quello dell'ecologia con quello delle tecniche.

La valutazione delle piante per il mercato e dell'efficacia della raccolta, ancora, è data attraverso un forte elemento simbolico: l'età della pianta, considerata "persona" e quindi dotata di fasi di giovinezza, maturità e vecchiaia. In altre interviste abbiamo visto che le erbe "vecchie" non sono "buone". Elementi della personificazione delle piante saranno analizzati meglio nel paragrafo 6.3.

La prova più straordinaria della mancanza di separazione delle categorie simboliche da quelle utilitaristiche l'avremo analizzando gli elementi simbolici del maschile e femminile presenti nel trattamento dei vegetali di palude.

6. QUESTIONI DI VITALITÀ IN PALUDE

La strategia principale di selezione delle piante erbacee in palude veniva effettuata attraverso la bruciatura primaverile delle stoppie, una applicazione locale del debbio. Discuterò più avanti questa tecnica, poiché essa è associata ad una particolare classificazione delle erbe di palude in piante maschio e piante femmina, rivestendo così anche interessanti aspetti simbolici da analizzare più in dettaglio. In questa parte presenterò altre strategie di manipolazione del territorio, forse meno spettacolari del grande fuoco primaverile, ma altrettanto significative.

Per una interessante coincidenza, ho incontrato sul campo un matematico che si occupa di modelli e che sta studiando anche lui questa palude per capire il modello di funzionamento di questo ambiente. Nelle sue ricerche anch'egli si è imbattuto nella questione della manipolazione dell'ambiente per la produzione di risorse, e la nostra discussione ha messo in luce risultati simili: le tecniche di "produzione mirata" delle piante di palude sono note ed esplicitate dalla popolazione locale, dalle persone che si occupavano della palude. Lo studioso di matematica notava che effettivamente i locali conoscevano empiricamente tutto quello che uno scienziato può conoscere sulla palude con i suoi modelli, e considerava che praticamente il modello che egli cercava di costruire corrispondeva a quanto già esisteva "nella mente" dei locali ed era esplicitato dalle loro testimonianze. La pubblicazione delle sue ricerche sarà di grande interesse per un confronto tra matematica e antropologia su uno stesso terreno.

La mia ricostruzione delle conoscenze locali di manipolazione del territorio si basa sui colloqui avuti con la popolazione locale ed evidentemente è alle loro parole che dà credito, unitamente a quel poco di visibile che della palude ancor oggi è concesso di vedere.

Le testimonianze di seguito riportate sono quelle che considero le più complete e complesse e quindi le più significative e anche riassuntive di un discorso locale sull'ecologia della palude, e soprattutto di un atteggiamento culturale piuttosto articolato nei confronti di questo ambiente.

6.1 "Far morire la *pavéra*"

Il rapporto delle piante con l'acqua è essenziale all'esistenza stessa della palude. L'acqua è senz'altro l'elemento fondamentale per la vita della palude. Abbiamo visto, in vari punti, come le diverse forme e caratteristiche dell'acqua consentano forme diverse di vita nella palude (*vedi* per esempio p. 316-317). L'uomo di valle sa perfettamente dove l'acqua è profonda e dove è bassa, dove corre lentamente e dove c'è la corrente, dove l'acqua scorre sotto la palude e dove sopra, dove è più calda e dove è più fredda. Ognuna di queste "forme d'acqua" infatti ospita piante e animali diversi. Il caso più emblematico è forse rappresentato dai *córi*, che riassumono le conoscenze più particolari della gente di valle sulla loro valle (cfr. paragrafo 1.4).

Poiché l'ambiente palustre è un ambiente altamente specializzato (con un numero elevato di esemplari della stessa specie), dove il discrimine fondamentale è dato dalla presenza selettiva dell'acqua, è proprio la mancanza dell'acqua in palude che trasforma l'intero ambiente: in mancanza d'acqua le piante acquatiche sono costrette a cedere il passo alle erbe della terra asciutta:

– La canna non viene su dappertutto, come il carice non viene su dappertutto, ci sono vaste zone di erba... dopo si è cominciato a restringere perché, *asciugandosi la palude l'erba viene avanti e va nella zona dove nasce il carice e lo fa morire*, è per quello che adesso *con l'asciutto è morto il carice ed è rimasto solo l'erba matta*, perché la canna la radice deve pescare nell'acqua, se non pesca nell'acqua la canna non c'è niente da fare, è finita (Fago C.).

L'erba dei campi, della campagna, è considerata, con una netta inversione di punti di vista, "erba matta" dalla gente di valle.

L'acqua seleziona le specie, ma le specie selezionano gli uomini: anche le piante "si scelgono gli uomini", come affermano le teorie sulla domesticazione delle specie vegetali. La testimonianza precedente e quella che segue mostrano proprio questo stretto rapporto tra determinate piante e determinati gruppi di persone. L'uomo di valle sa bene che nell'acqua crescono solo le specie acquatiche, di cui canna e carice sono i prototipi. Sono queste le "loro" piante "domestiche". Essi si sono assunti come "loro piante" proprio queste piante acquatiche. Queste sono le piante che essi "coltivano". Il resto, per loro, sono *erbe selvatiche*. Quelle che per il contadino sono erbe da sfalcio, o erbe di campo o di prato, sono invece per i lavoratori di valle erbe selvatiche, *erbe matte*.

– *Éééé un spéi d'acqua quel lì che l'era*, la primavera po, quande che la metévi, che la maggior parte de la primavera te ghe metévi l'acqua perché vegnésse su mèio la caréza e la cana, era tut un... tute le erbe selvatiche e questo e quelaltro, ma de *le erbe selvatiche* co l'acqua énta ghe n'era pochisime, che resistéa, perché co l'acqua énta la vegetasión *de la cana e la caréza* l'era tale *che, l'é erba di vàle quéa*, quéa la prevaléa su tut la prevaléa, sol gh'é lungo gli argini, lungo le sponde, quéle parte alte dove che l'acqua la ghe rivàva mìa alora là te vedéi tante altre erbe, tanti bei fiori (Ido B.).

[– Eh uno specchio d'acqua quello che c'era lì, la primavera poi, quando la immettevi, perché la maggior parte a primavera immettevi l'acqua perché il carice e la canna crescano meglio, era tutto un... tutte erbe selvatiche e questo e quell'altro, ma erbe selvatiche quando entrava l'acqua ce n'erano pochissime che resistevano, perché quando entra l'acqua la crescita del carice e della canna è tale, perché queste sono erbe di palude, queste prevalevano su tutto, solo lungo gli argini, lungo le sponde, nella parte alta dove non arrivava l'acqua allora vedevi tante altre erbe, tanti bei fiori].

L'acqua in valle non è un'acqua qualsiasi, bensì un'acqua estremamente controllata e gestita nelle minime variazioni. L'azione generale di tutta la cultura di questi posti era quella del rallentamento e del trattenimento, nei periodi voluti, dell'acqua in valle, come abbiamo visto. Ma l'immissione dell'acqua in valle deve seguire l'andamento della crescita delle piante di palude. Il 25 marzo, l'entrata dell'acqua in palude trova in valle il primo germoglio della carice dopo la bruciatura. Questo germoglio spuntato sulla bruciatura del ceppo base, ha subito bisogno di acqua per crescere e perché il ceppo non muoia a causa della bruciatura subita. L'acqua di cui ha bisogno, comunque, non deve sommergerlo completamente, ma accompagnarlo via via nella crescita. Crescendo la pianta, deve crescere anche il livello dell' acqua. In palude c'era il personale addetto a queste operazioni, che si occupava delle turbine e delle chiuse, presenti in vari punti della valle, lungo il corso dei fiumi principali. Nella zona della mia ricerca la chiusa più importante (oltre alla citata chiusa del Basadonne, che però era più lontana) era "al Turbine", posto nella valli di San Pietro; qui questa turbina, posta sul fiume Busatello, ha dato il nome alla località. Sopra la chiusa, il barone Treves aveva fatto costruire la casa del custode della turbina a vapore, per cui il complesso architettonico che ne è risul-

tato, imponente e articolato, nella sua doppia funzione di abitazione e di luogo di lavoro, è assai interessante. Questi meccanismi avevano una doppia funzione: servivano sia alla campagna che alla palude, in una dinamica oppositiva e complementare, come abbiamo visto.[23] L'acqua in eccesso in campagna veniva fatta fuoriuscire attraverso l'impiego di turbine e fatta defluire nei fiumi. Così, la palude che si estendeva attorno ai fiumi riceveva acqua anche dalla campagna, potendo essere regolate in maniera abbastanza precisa. Gli affittuari delle valli, quando potevano usufruire della vicinanza di una turbina, aumentavano l'altezza dell'acqua in valle seguendo il ritmo di crescita della carice, assecondandone la crescita senza essere così completamente dipendenti dall'andamento stagionale. Un'altra maniera di regolare l'acqua per le piante era quella di "*rostar*" e "*norbar*" (*vedi* paragrafo 2.1) derivando l'acqua dai fiumi o dai canali principali, con sostegni, piccole dighe, sbarramenti ecc.

Remo Z. mi ha raccontato di aver avuto in affitto per più di 20 anni una valle nella quale si recava a raccogliere i prodotti con una compagnia di otto uomini, gli stessi con cui andava a caccia di storni con il *diluvio*. Per questa compagnia di uomini ha svolto sempre lui il lavoro di controllo del livello dell'acqua seguendo la crescita degli steli di carice con la crescita del livello dell'acqua. Per questo si recava in valle, nei mesi precedenti la raccolta, tre quattro volte la settimana.

– Quande che s'era mi le vegnéa mèi l racolto, perché *ghe staśéa drìo co l'acqua*, allora faśéimo vegnìr sotto le turbine, seràr, te ghe metéi l'acqua che ghe voléa... bisognava ndàrghe almén tre quatro volte la settimana par *starghe dré co i livèi de l'acqua, la caréza bisóo partìr co l'acqua e ndàrghe dré a lé*... par tenérghe l'acqua, i livèi méterghe sostegni, o levarli secondo, quest'anno la piena ultima che è venuta l'à fata vegnér (Remo Z.).

[– Quando c'ero io veniva meglio il raccolto, perché gli stavo dietro con l'acqua, allora facevamo venire sotto le turbine, chiudere, mettevamo l'acqua che si voleva... bisognava andarci almeno tre quattro volte la settimana per stargli dietro con i livelli dell'acqua, la carice bisogna partire con l'acqua e andare

[23] Sulla "complementarietà economica delle valli e delle terre cfr. Cazzola: "il ruolo dell'incolto, della palude e della valle nella vita economica e sociale delle terre della bassa pianura e il regime di complementarietà che si instaura fra agricoltura asciutta e aree umide" (Cazzola 1996, p. 70, *et passim*).

dietro a lei... per tenere l'acqua, i livelli, mettere i sostegni, o levarli, dipende, quest'anno l'ultima piena che è venuta l'ha fatta maturare].

La carice, quindi, è l'indicatore delle necessità d'acqua, dell'equilibrio da raggiungere, in base a quei rapporti tra piante e tra piante e acqua che abbiamo visto essere attentamente considerati.

– Tutte le volte che l ndaśéa in val *l portava casa un spisighìn de carèza eh, par la longhéssa*, la misura, ogni settimana, *par vedér cossa la cresséa*, avéa na passión! (moglie di Remo Z.).

[– Tutte le volte che andava in valle portava a casa un ciuffetto di carice eh, per la lunghezza, la misura, ogni settimana, per vedere quanto cresceva, aveva una passione!].

Se l'acqua è essenziale alla palude, un eccesso di acqua può avere effetti contrari. E infatti una serie di testimonianza ci spiega come con una determinata gestione dei livelli dell'acqua si possano anche far morire determinate piante. Sentiamo a questo proposito questa interessante testimonianza di Ido B., il pescatore, che spiega come si può "far morire la *pavéra*":

– Presémpio ndó gh'é tanta *pavéra*, ma i era tuti a ciùfi grossi, a boschi grossi come in tél grando dei córi che là ghe n'era na quantità enorme, o tel grando chì del casìn, *se la pavéra ti te ól far sparìr* la paéra, che no l'é facile, ma l'é anca facile al tempo stesso, te la tài sotto acqua, che te ghe péti mìa na fóia che la posse respiràr, na fóia che l'é na fóia, e questa la vón taiàda noaltri, che ghéne esperienza, perché ndaśéne catàrse la pavèra pai calti, e quindi vedéne che indó taiàvene tuto la ne morìa e noaltri la ne voéa anca l'ano dré, indó che ghén lassàvene invésse l'era pussé rigogliosa, alora ghe la petàvene, mai *ndó presempio che voléene netàr par far èl sguàzo* par ndàr a caccia, a la taiàvene tutta, *a la faśéne ndàr via* quand l'era l'acqua alta, ma dopo la ghéa l primo spunto l'era abastanza grosso, l vegnéa su ancora, te taiàvi ancora quel, a l'ano dré t'é sì e no qualche pianta, te ghe taiavi quela *e éa la morìa totalmente* (Ido B.).

[– Per esempio dove c'era tanta *pavéra*, ed erano tutti ciuffi grossi, a cespi grossi come nell'estensione dei *córi*, dove ce n'era una quantità enorme, o nello spazio grande qui del *casìn*, se vuoi far sparire la *pavéra*, che non è facile ma è anche facile al tempo stesso, la tagli sotto l'acqua, che non gli lasci mica una foglia che possa respirare, una foglia che sia una foglia, e questa l'abbiamo tagliata noi, che ne abbiamo esperienza, perché andavamo a cercarci la *pavéra* per i *cal-*

ti, e quindi vedevamo che dove tagliavamo tutto moriva, e a noi serviva anche l'anno dopo, dove ne lasciavamo invece era molto più rigogliosa, allora gliela lasciavamo, mai dove per esempio volevamo pulire per fare lo sguazzo per andare a caccia, la tagliavamo tutta, e la facevamo andar via quando c'era l'acqua alta, ma dopo aveva il primo germoglio che era abbastanza grosso, cresceva ancora, tagliavi anche quello, e l'anno dopo hai sì e no qualche pianta, tagliavi quella e lei moriva totalmente].

– E se invessi voéssi tegnérla allora ghe aséssi ché la fóia?

– Lassàrghe de le piante, lassàrghele, ghe vol mìa na esagerasión, che éa da de là la respira e la mantién tutto vivo sotto, perché sotto l'é tuta na cadéna, *se se vol far morìr la pavéra ndó la gh'é, tàia pura tuto a zero e dopo come la se rifà da nóvo tàia n'altra volta che la nasse po ciàra esageratamente, dopo sì e no qualche pianta te va là te la tàia la sparisse che no se la vede pi* (Ido B.).

[– E se invece volevate tenerla allora gli lasciavate che cosa, la foglia?

– Lasciargli delle piante, lasciargliele, non bisogna mica esagerare, che lei da lì respira e mantiene tutto vivo sotto, perché sotto è tutta una catena, se si vuole far morire la *pavéra* dove c'è, taglia pure tutto a zero e poi appena si rifà di nuovo taglia un'altra volta che nasce poi rada esageratamente, poi sì e no qualche pianta, vai lì e la tagli, sparisce che non la si vede più].

Questa testimonianza illustra una strategia che ha come scopo quello di eliminare la *pavéra* dalla palude. La strategia è costituita da tre fasi successive, che si realizzano a distanza di un anno l'una dall'altra: un primo diradamento della *pavéra* attraverso il taglio di cespi sotto acqua, una conservazione limitata della specie, e infine, se si voleva, una eliminazione totale con un ulteriore taglio.

La *pavéra*, come la canna, è considerata avere la matrice della riproduzione nella catena sotterranea di rizomi, da cui emergono le foglie ed i germogli. L'acqua può avere dunque un effetto di soffocamento, di asfissia, su questi germogli se il taglio li fa restare sotto acqua, e non consentire più così alla catena rizomica sottostante di riprodursi. Queste conoscenze servivano agli uomini di valle sia in positivo che in negativo: essi cioè potevano utilizzare queste strategie sia per sradicare un tipo di vegetale da un determinato luogo, sia per assicurarsene la conservazione. È interessante notare anche che con questa tecnica per ottenere la scomparsa della *pavéra*, se non era possibile utilizzare la variazione dei livelli di acqua, si agiva al contrario, cioè tagliando la pianta in modo che rimanesse sotto l'acqua, cioè come se l'acqua fosse stata portata sopra il

suo livello.

In questo modo ci si garantiva il diradamento delle piante, anziché la loro moltiplicazione. Nelle parole locali, la "morte" delle piante.

6.2 "Rispettare la canna"

L'attenzione della gente di valle era concentrata soprattutto sulle due specie vegetali che sono state oggetto di semindustrializzazione, la canna e la carice. Questa attenzione era ugualmente distribuita su queste due piante, ma esisteva tutta una serie di azioni pratiche e di conoscenze tecniche e simboliche che permettevano una gestione diversificata di questi due elementi vegetali. Un aspetto interessante di questa diversificazione consiste in una certa attenzione data alla canna, quando le due piante si trovano mescolate sullo stesso terreno. Non sempre si verifica in valle una mescolanza delle due specie: spesso vaste estensioni di territorio in valle sono occupate da puro cariceto, e vedremo in seguito che questo può esser stato un risultato voluto dall'uomo. Qui vorrei far emergere dalle testimonianze una successione crescente di rapporto via via maggiormente "rispettoso" verso la canna rispetto alla carice.[24] Si passa dalle "canne che restano in piedi" ad un "lasciar stare le canne", ad un "andare avanti senza rompere le canne", ad un intensificato "voler lasciar in piedi la canna", infine ad un assai connotato "rispettare la canna"; il tutto attraverso una *metafora corporea* molto bella: l'uomo che raccoglie la carice scegliendola tra le canne, immerso nelle canne, muovendo le mani "come fa un violinista sul violino", secondo l'espressione di Primetto: si arpeggia sulla carice, toccandola, prendendola e scegliendola, formandone mazzetti, in mezzo alle più robuste canne. Questo gesto mi è stato fatto espressamente da Primetto, con le mani e le brac-

[24] Zagli riporta un concetto simile, sulla necessità di preservare l'integrità delle canne, documentato negli statuti comunali del Comune di Bientina (Toscana) nel 1733: "... una riforma del 1733 (che) mirava a riparare il 'danno, e pregiudizio grande' che soffriva la comunità e 'le particolari persone' a causa di coloro *che nel Padule tagliano in Erba le Canne da far Cannicci, e Cannicciate, ò parate tanto necessarie per i Proventuari, e altri senza delle quali non possono fare i ripari per le Pesche, e così venendo immaturamente tagliate, le piante medesime si possono sdegnare, e perdere*" (Zagli, 1992, p. 832, 833. Ho messo in corsivo la citazione dal documento del 1733 che nel testo di Zagli è riportata con carattere più piccolo).

cia, facendo l'azione dell'arpeggiare, mentre mi diceva, come si può vedere nelle sua testimonianza, "*mi vorìa farghe véder*".[25]

– La cana se tàia da metà dicembre ndàr a marso, dele volte ghe metémo anca di più perché l'é l tempo brutto magari, comunque pressopoco l'é quel periodo lì, anca tutto marso, e la caréẓa invésse, anni indré, adesso ghe né poca, se taiàva dai primi de giugno fin anca dai primi de ottobre, sì sì, la ndava longa che mai, perché lora se taiàva la caréẓa anca in messo le càne, sì sì sì sì, *le cane le restava in pié* (Primetto).

[– La canna si taglia da metà dicembre fino a marzo, certe volte impieghiamo anche di più perché c'è cattivo tempo, comunque pressapoco è quello il periodo, anche tutto marzo, il carice invece, anni addietro, adesso ce n'è poco, si tagliava dai primi di giugno fino ai primi di ottobre, sì sì, era molto lungo, perché allora si tagliava il carice anche in mezzo alle canne, sì, sì, sì, le canne rimanevano in piedi.].

– E dove c'è la canna, cresce anche la caréẓa in mezzo o no?
– Sì sì sì.
– Come si distingue?
–Eh se la vede, *se ndava dentro in le cane*, l'era sempre quasi in autuno, quando l segamento l'era finito, o puramente si secava perché ha i suoi giorni anche lui, invece nelle cane era sempre bella, allora si andava dentro, *si tagliava quella lì e si lasciava stare le canne*, si andava dentro, si tagliava quella lì e *si lasciava stare le canne* (Lino F.).

[– E dove c'è la canna cresce anche il carice o no?
– Sì sì sì.
– Come si distingue?
– Eh si vede, si andava dentro tra le canne, era quasi sempre in autunno, quando era finita la falciatura, o si stava essiccando, perché ci sono i suoi giorni anche per quello, invece nelle canne (la carice) è sempre bella, allora si entrava si tagliava quella lì e si lasciava stare le canne.].

– Dove che *l'é cane bisogna che le reste in pié*, siccome quela l'é *cana grossa* da lavoro, da opera che se fa le arèle, e quela se lavora, *se va vanti sensa romper le cane* (Primetto).

[25] Come molti altri gesti che questi uomini della valle mi hanno mostrato (per esempio l'intreccio dei cordoni e dei legacci, il disorientamento spaziale rispetto all'esistenza delle paludi) anche questo gesto meriterebbe a mio avviso l'attenzione di un antropologo visivo, perché fosse documentato.

[– Dove ci sono le canne devono rimanere in piedi, perché sono canne grosse da lavoro, da opera, si usano per fare le arelle, e quelle si lavorano, si procede senza rompere le canne].

– Se gh'é tante tante canéte bisogna taiàr anca la canéta, e se no se tàia la canéta, gh'é anca un sistema de taiàr la caréẓa senza taiàr le cane, *mi vorìa farghe véder*, se ghen taiàva, ma poca però perché *se voéa assàr in pié la canna*, perché chéi anni là l'era tanto richiesta anca la cana (Primetto).

[– Se ci sono tante tante cannelle bisogna tagliare anche quelle, e se non si taglia la canna, c'è anche un sistema per tagliare il carice senza tagliare le canne, vorrei farle vedere, si tagliava ma poca però, perché si voleva lasciare in piedi la canna, perché in quegli anni era molto richiesta anche la canna].

– Una volta i taiàva anca la caréẓa in meṡo la cana l'istà, che la dura più a lungo, e *i rispettava la cana* par l'inverno (un raccoglitore in palude).

[– Una volta tagliavano anche la carice in mezzo alle canne in estate, perché dura più a lungo, e rispettavano la canna per l'inverno].

La canna dunque riceve un trattamento "rispettoso", attento, sensibile, da parte di questi raccoglitori.

Questo diverso trattamento della canna rispetto alla carice è giustificato con i diversi tempi di maturazione delle due piante. Poiché al momento della raccolta della carice la canna è ancora in pieno sviluppo, se si vuole garantirsi il raccolto anche delle canne bisogna stare attenti a non spezzarle, a non romperle, a non calpestarle o piegarle durante la raccolta della carice. D'altra parte alla carice cresciuta dentro la canna non si rinuncia poiché lì, essendo più ombreggiata e riparata dalla maggior altezza delle canne, si mantiene più verde, il sole estivo non brucia le punte, non l'arrossa (abbiamo visto l'importanza dei colori per la qualità di queste piante) e può quindi essere raccolta anche successivamente, quando la carice cresciuta fuori delle canne è già stata raccolta tutta. Infine la carice prelevata tra le canne aveva un maggior valore economico sul mercato, come si è visto.

– Il carice e la canna si mescolano mai?
– No, no, c'è un po' di *carice dentro la canna, che è molto bello*, lì a lavorarlo è molta fatica, se trovavi qualcuno che andava dentro, *lì il raccolto bisognava darlo tutto a lui* (Fago C.).

La fragilità della canna al tempo della raccolta della carice impone dunque il "rispetto" che abbiamo sentito espresso dalle testimonianze precedenti. Un taglio non accurato della carice che comportasse un taglio contemporaneamente della canna, ancora in fase di maturazione quando invece è già tempo di raccolta della carice, l'avrebbe fatta "morire", o "soffrire" e pian piano "scomparire". Sofferenza e morte della canna sono chiaramente espresse nella testimonianza seguente:

– Qua che cresce mista, caréẓa e canna è perché è incolta o?

– Oh Dio, sarebbe venuta su lo stesso, ma molta meno, meno canna, adesso qua è incolta, oh Dio, è tutto incolto, ma questa qua che non vien tagliata sarà dieci anni che non vien tagliata, vien bruciata però, però *se venisse tagliata tutti gli anni le canne scompaiono*, sembra una cosa! perché per far scomparire, il livello dell'acqua, perché qua ci mettiamo un po' più d'acqua del normale, dopo d'estate quando la canna non è ancora matura, la caréẓa viene tagliata, *tagliando la caréẓa si taglia anche la canna, allora ne soffre la canna*, allora allora *scompare piano piano*.

– Allora nei posti dove c'è tutta canna non si va a tagliare la caréẓa?

– Esatto, no, no, non si va e rimane la caréẓa, là è tutta canna, se si taglia l'inverno non fa niente, anzi, perché *adesso questa canna qua sarebbe morta come pianta*, perché tra un venti giorni, anche meno, spunta quella nuova, *invece d'estate* è nel fiore della cresimonia, *se uno taglia ne soffre* (Marco M.).

Se la canna non era di buona qualità, ma era sottile e piccola, era un *canìn*, come abbiamo visto, allora era preferibile che non ci fosse per nulla, che "scomparisse" del tutto, che "si disperdesse" come dice ancora Ido B. E abbiamo visto che le tecniche per eliminare la canna c'erano ed erano ben conosciute. La testimonianza successiva fa riferimento infatti proprio a un fenomeno di questo tipo: la riduzione della palude a completo cariceto, come si vede ancora in alcune parti della palude del Busatello oggi, fenomeno che è stato prodotto o intensificato dall'azione dell'uomo sui vegetali.

– Ma lì par quel che riguarda l canìn te ghéi la caréẓa da binàr, èl prodoto principale l'era la caréẓa e *magari chél fusse ndà via l canìn, chél morésse*, che gh'é stà *dei anni che l s'à disperso* ben, *l'era un bene* par chi taiàva la caréẓa perché i ghéa mìa da cavàr e cargàr èl canìn, portarlo fóra e *l'era un bene* anca pal fituàl o l proprietario del terén che l ghéa la caréẓa che l'era na beléza, sensa canìn drento... (Ido B.).

[– Ma lì per quanto riguarda il *canìn*, c'è la carice da raccogliere, il prodotto principale è la carice, e magari che il *canìn* fosse andato via, che morisse, ci sono stati degli anni che si è ridotto bene, era un bene per chi tagliava la carice perché non dovevano togliere e caricare il *canìn*, portarlo fuori, ed era un bene anche per l'affittuario, il padrone del terreno che aveva la carice che era una bellezza senza *canìn* dentro].

La riduzione della vegetazione di palude a puro cariceto, dunque, poteva essere ottenuta dall'intervento dell'uomo. La canna poteva essere fatta scomparire soffocandola con l'acqua ma anche tagliandola "irrispettosamente" al momento della raccolta della carice. Non pare esistere invece un sistema per ottenere il risultato opposto, cioè l'eliminazione della carice e l'ottenimento di un puro canneto.

La palude è un ambiente altamente artificiale. La gente di valle questo lo sapeva bene, tanto che alcuni la palude l'hanno addirittura "piantata", creata. Un interlocutore mi ha raccontato che un proprietario terriero della zona, possedendo i terreni adatti ad una coltura umida, in un periodo in cui i prodotti di valle erano commerciati e redditizi, ha piantato una palude per produrre carice. L'interlocutore mi ha raccontato che egli aveva scelto una qualità particolare di carice, la *braghéta* (*vedi* paragrafo 5.1.6), più corta della carice, più larga, un po' meno pregiata, ma anche più resistente e soprattutto adatta a zone soggette, in alcuni periodi, ad un calo della presenza d'acqua. Per questa "piantagione" il proprietario aveva preso alcuni germogli di *braghéta* dai cespi radicali e li aveva piantati nel suo terreno, a debita distanza. Aveva poi intercalato, sempre secondo il ricordo dell'interlocutore, anche la piantagione di alcuni pioppi.

Questo esempio è interessante e ci permette di documentare anche un'altra tecnica per l'intensificazione del cariceto in palude. Alcuni informatori hanno riferito che a volte un cespo di carice (lo *zul*) veniva sezionato in varie parti, un po' come un panettone fatto a fette, e le parti ottenute, provviste di radici e germogli, venivano piantate in valle, per intensificare la presenza degli *zuli* e la produzione di carice.

Oggi, in una zona vicina al Po, una sede universitaria sta sperimentando la "ri-creazione" delle paludi: avendo acquistato dei terreni di origine paludosa e volendoli rinaturalizzare destinandoli all'originaria palude, ha cercato presso gli ultimi lavoratori di stuoie di canne di Gaz-

zo Veronese i pennacchi con i semi, per la riproduzione della canna di queste valli.

Le paludi, come si può vedere, si fanno e si dis-fanno![26]

6.3 "La canna che respira"

La crescita della canna, la sua vita riproduttiva, la sua produzione, sono fasi controllate, gestite e decise con grande dominio dell'uomo sulla natura della valle, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti. Ma anche in questo caso, come già in altri, questi aspetti del sapere e del saper-fare sono legati anche ad aspetti simbolici.

La canna è la pianta attraverso la quale viene espresso con maggior efficacia un rapporto uomo-ambiente caratterizzato sia da una grande attenzione per la "vitalità", sia da una visione antropomorfica delle piante e della palude.

In questo capitolo, le parole degli informatori raccontano questo atteggiamento, molto evidente ed accentuato nei confronti della canna, ma percepibile chiaramente anche nei confronti di altri vegetali e della palude nel suo insieme.

Le testimonianze del paragrafo precedente ci hanno mostrato come la gestione della palude sia espressa in termini particolari: non si tratta solo di "produzione", di "gestione", di tecniche ma di "far vivere", "far morire", "far crescere", "far soffrire", "rispettare". Il riferimento è dunque non tanto alla produzione, alla lavorazione, alla pura gestione, quanto alla "generazione", al "generare" nel senso di dare la vita, a quel nascere-crescere-riprodursi-morire che sono le tappe essenziali della vita. È dunque una questione di "vitalità" l'orizzonte epistemologico di tutte le manipolazioni dell'ambiente della palude. Con questo capitolo ci addentriamo in pieno nelle questioni di vita della palude.

La testimonianza seguente mostra la canna che nasce, si nutre dalla madre, cresce e si riproduce, e spiega cosa invece accada alla canna quando non viene gestita correttamente, quando la palude non viene bruciata bene: la canna resta viva ma bruciata, *bruciata viva*, cresce storta.

[26] Un altro esempio di proposta di "riallagamento" del territorio per ricreare le paludi in B. Bianchi, 1989, p. 494. Una riflessione sull'atteggiamento interventista in materia di conservazione delle risorse culturali cfr. Bennett e Lopoukhine, 1998 e qui paragrafo 8.4. Anche in Maremma, ai seminari che ho più volte citato, si è discusso sulla tematica del riallagamento del *padule*, benvista da alcuni e osteggiata da altri, in un conflitto di idee sulla natura e sulle modalità della sua conservazione che, come si vede, è diffuso in molti posti (*vedi* Nelle paludi, *Introduzione*).

– Se la canna viene bruciata come adesso in febbraio, la canna brucia sì ma non brucia come dovrebbe bruciare, perché è ancora verde, *la canna nuova che dovrebbe nascere non nasce dove c'è quella vecchia*, dove c'è il butto (il germoglio) di quella vecchia non nasce, quella vecchia fa sotto, fa come una pianta, se si tronca qua *la pianta dà da mangiare* ancora a questo pezzo di canna e ne butta fuori un'altra, quello in fianco non ha la forza come se partisse dalla sua *pianta madre*, c'è il pezzo di canna *bruciata viva* ancora tutta rotta che *succhia* ancora linfa dalla radice sotto e ne butta fuori un'altra in fianco, viene fuori storta brutta.

– Allora come bisognerebbe fare?

– Bisognerebbe tagliarla e dopo bruciarla, la rimanenza bruciarla, si pulisce tutta bene, diventa un tappeto nero, si concima, *trova da mangiare e ricrescono quelle nuove* (Alessio B.).

La canna comunica lo stato di benessere o di malessere dell'ambiente all'uomo: la canna "dice", parla. Parla alle persone che sanno leggere il suo messaggio.

– Nella val ghe vól acqua, *la te lo dìss la cana*, perché senza acqua la canna diventa di anno in anno più fina, finché diventa un *canelét* da niente (Angelo M.).

[– Nella palude ci vuole acqua, te lo dice la canna, perché senza acqua la canna diventa di anno in anno più sottile, finché diventa una cannella da nulla].

La canna si ammala, come esprime il verbo "essere *trista*" (sulla *cana trista* vedi anche la testimonianza di Primetto a p. 266):

– Quest'anno canne piccole perché primavera fredda.
– L' à ciapà la bruma, l'é restà indrío, *na cana trista* (due fratelli T.).

[– Quest'anno canne piccole perché la primavera è stata fredda.
– Hanno preso la *bruma*, sono rimaste indietro, una canna non buona].

La canna "giubila", comunicando così il suo stato di benessere, quando le condizioni ambientali le sono favorevoli, come può "morire" a causa delle brinate se il germoglio primaverile non è riparato dall'acqua che dovrebbe ricoprirlo:

– E lora lì fàndoghe l'arzene, se molava un po' de acqua da drìo, la se prendéa da l'alto... la ndaśéa tanta acqua così in la palude *e lì la cana* la pol

maginàrse, *la giùbila*, perché no l'é soltanto perché *la cresse mèio*, o *la nasse più fissa*, gh'é anche l problema che la primavera, come dèsso fra otto diéśe di se comincia già veder i butti che vién fòra, quel l'é l pericolo che se fa la brina fa una *brinata*, se la val l'é suta, chéla cana lì *la resta tutta morta, la vén nera, cioè l'é un racolto che va reméngo*, e quel l'é l pericolo, invése se gh'é tanta cusìta d'acqua la brina la ghe taca mìa, l'acqua la porta temperatura più alta, quel l'era l pericolo più grosso de tuti, che faśéne le roste anca chi (Arduino M.).

[– E allora lì facendogli l'argine, si immetteva un po' d'acqua da dietro, la prendevamo dall'alto... così arrivava molta acqua in palude e lì la canna può immaginarsi, giubila, perché non è solo perché cresce meglio, o cresce più fitta, c'è anche il problema che in primavera, come adesso fra otto dieci giorni si iniziano già a veder i germogli che spuntano, quello è il pericolo, se viene la brina, se fa una brinata, se la palude è asciutta, quella canna lì rimane tutta morta, diventa nera, è un raccolto che va a male, e quello è il pericolo, invece se c'è tanta acqua così la brina non le colpisce mica, l'acqua porta una temperatura più alta, quello era il pericolo più grosso di tutti, per questo facevamo le roste anche qui].

Nelle sue varie età la canna presenta vantaggi e svantaggi. In età "giovane", quando cioè la canna è ancora in fase di crescita, in piena estate, è ancora verde ed è definita un *canìn co la fóia*. La canna verde risulta essere più *ciòssa*, più forte, più resistente, e quindi apprezzata dal pescatore che la raccoglie per costruire i suoi attrezzi. Egli sa però, e nella testimonianza sotto si affretta ad aggiungerlo, che tagliare la canna in estate significa diminuire la produzione dell'anno successivo, indebolirla.

– ... Specie quela taiàda in le Piane, quand te taiàvi la caréza, che l'era *canìn co la fóia*, che lora l tegnéa quel, perché quande te tài la caréza la ga ancora la fóia la cana e *chél lì l'era mèi che nel fa altra cana*... Prima de tuto taià in agosto l'é *pussé ciòsso*, eh sì, *perché la cana se te la tài bonóra l'é pussé ciòssa*, certo che la fa fadiga rebutàr l'ano dré, te gh'é manco produsión l'ano dré... taiàda bonora l'é sempre pussé *ciòssa* (Ido B.).

[– ... Soprattutto quella tagliata nelle *piane*, quando tagliavi la carice, che c'era *canìn* con la foglia, che allora teneva quello, perché quando tagli la carice la canna ha ancora la foglia e quella (quella con la foglia) era meglio che qualsiasi altra canna... Prima di tutto tagliato in agosto è più forte, eh sì, perché la canna se la tagli presto è più forte, certo però che fa fatica a rigermogliare l'anno successivo, hai meno produzione l'anno successivo... tagliata presto è sempre più forte].

La canna forte e resistente è dunque soggetta anche ad indebolirsi. La canna che abbiamo sentito vivere, nutrirsi, parlare, crescere e respirare, invecchiare e soffrire, questa canna così viva e palpitante può diventare qualcos'altro, qualcosa che non è più canna ma *canìn*, le canne diventano *dii canìni fini, che i è fiappi, i ga mìa resistenza*, "canne sottili, flaccide e senza resistenza". Vedremo nella seconda parte i significati simbolici di questo passaggio dall'essere una canna, al femminile, all'essere un *canìn*, al maschile. Qui rileviamo la conoscenza di questi esperti dell'ambiente di palude, che sanno che la mancanza di acqua e di fuoco, oltre ad un precoce taglio estivo, può completamente rovinare la canna. La canna diventa *canìn* e pian piano scompare.

La testimonianza seguente ci parla ancora di una canna viva, di una canna che respira e che cresce, e di tutti gli errori che sono da evitare per non far morire la canna e per non ridurre la palude "un bosco secco morto", come la fotografia della palude abbandonata illustra (*vedi* foto 10c).

– Perché mi ghe son nato dentro, e sò come la vien su, come la crés, lori i vól mìa che se bruśa, però i fa morìr la vegetazione, perché cane st'anno, lì la và mìa via, la ghe resta, perché la contién la cellulosa, no l'é che la sparisse come l'altra erba, e allora chéla lì la gh'é anche l'an che vien, quela che vien su in mèśo, la se rompe, lori i fa un coación lì, che *la respira più e la móre*, la vegetasión la vién più, se lassàndoghe l posto nètto vién su sénto cáne, lasandoghe quella vèccia vien su sinquànta, lassandoghe n'altro anno vien su sí e no vinti e dopo vién su chél *caneléto* lì, ma 'l verde, *lori i le fa morìr*, no sò se l'à occasión de spiegàrghe, ma la ghe dighe che l'é così, se se pulìsse mìa la palude, *lori i la fa morìr*, la sparìsse, no sò quanti anni, ma l'é in deperimento, la sèta calàr, la sèta secarse ecco, *deventa un bosco de erba palustre, secco, morto*, ecco, se invésse lori i lassa bruśàr, magari un toco un anno, *i la tién viva*, me se lori i bruśa i a sta e i fa? n'altr'anno, *lori i a fa morìr*, ghel diśe mi, perché noaltri se tolén in te chél toco ndé che séne, perché ne faśéa gola taiàr oltre dopo l vintisìnque, vegnéa su quela nova, perché già l vintisìnque comìnsia esser tardi, l'è śà alta cussìta quela nova, se se rompe quela lì nova che l'é butà, la torna butàr ma in de chél posto lì vien su tri quatro, *dii canìni fini, che i è fiàppi i ga mìa resistenza*, ecco, se se bruśa mìa, vien su la cana e la vien su mal, vien su storta perché soravìa l'é coperta, allora *la respira mìa* e lora *la va ndé che la catá l buśo da respiràr*, e la vien su storta e ciao. Noaltri preferéne a bruśàr la cana che ghéne ancora da taiàr perché vegnésse quele stanghe lì, perché se la petàvene lì séne sicuri che no faśéne niente, e come ghe diśe mi par esperienza, se éla la vól spiegarghe ai ecologisti, le brut èl fóc ma l'é necessario se i vól tegner viva la palude, magari un tòc a l'anno (Arduino M.).

[– Perché io ci sono nato dentro, e so come cresce, loro non vogliono che si bruci, però fanno morire la vegetazione, perché canne quest'anno lì non vanno mica via, rimangono, perché contengono la cellulosa, non sparisce come l'altra erba, e allora quella ci sarà anche il prossimo anno, quella che cresce in mezzo si rompe, fanno uno strato che non respira più e muore, la vegetazione non viene più, se lasciando il posto pulito crescono cento canne, lasciando quelle vecchie, ne vengono cinquanta, lasciando un altro anno ne vengono sì e no venti e dopo cresce quel *caneléto* lì, ma il verde loro lo fanno morire, non so se avrà occasione di spiegarglielo, ma gli dica che è così, se non si pulisce la palude muore, sparisce, non so tra quanti anni ma è in deperimento, tende a calare, a seccarsi ecco, diventa un bosco di erba palustre secco, morto, ecco, se invece loro lasciano bruciare, magari un pezzo ogni anno, la tengono viva ma se loro bruciano e la ? un altr'anno, loro la fanno morire, glielo dico io, perché se noi prendiamo il pezzo dove eravamo, perché ci faceva voglia di tagliare anche dopo il 25, cresceva quella nuova, perché già il 25 cominciava ad essere tardi, è già alta così quella nuova, se si rompe quella lì che ha appena germogliato, rigermoglia ma in quel posto lì crescono tre quattro *canìni* fini, che sono deboli, non hanno mica resistenza, ecco, se non si brucia, cresce la canna ma cresce male, cresce storta perché sopra è coperta, allora non respira mica, e allora va dove trova un buco per respirare, e cresce storta e ciao. Noi preferiamo bruciare la canna quando dobbiamo ancora tagliare perché crescano quelle stanghe lì perché se la lasciavamo lì eravamo sicuri che non raccoglievamo nulla, e parlo per esperienza, se lei vuole spiegarlo agli ecologisti, è brutto il fuoco ma è necessario se si vuole tener viva la palude, magari un pezzo all'anno].

Il fuoco è essenziale anche alla canna, non solo alla carice. Bruciare significa eliminare l'accumulo di cellulosa che inversamente si depositerebbe sul letto della palude a causa della grande produzione di biomassa vegetale, tipica dei sistemi paludosi.[27] Se non si brucia la valle, la canna vecchia soffoca quella giovane, i nuovi germogli che spuntano dai rizomi sono costretti "a cercarsi la strada", per uscire a "respirare", tra l'accumulo vegetale dell'anno precedente. Il germoglio, così, cresce storto, la canna non avrà la forza di una pianta cresciuta liberamente, verticalmente, e diventerà pian piano canna debole, senza resistenza, molle. "Loro"

[27] Gli studi naturalistici sulla palude del Busatello auspicano infatti "un mantenimento ed anzi un incremento delle tradizionali attività di taglio della cannuccia di palude (*Phragmites australis*) e dei grandi carici (*Carex elata* e *C. riparia*), soprattutto in relazione alla notevole biomassa che annualmente tali piante producono e che rimanendo in loco porterebbe ad un rapido interramento" (Sburlino, Bolzonella, Marchiori, Zanetti, in Daccordi, Zanetti, 1989, p. 41).

la fanno morire, ripete tre volte il raccoglitore intervistato. "Loro", gli uomini, gli uomini che non sanno. Per questo Arduino M. mi spiega dettagliatamente come stanno le cose secondo lui, e mi chiede di riferire a "loro" che non sanno, che "stanno facendo morire la canna".

Arduino esplicita qui anche una importante regola locale per la conservazione e la rigenerazione delle risorse: ad un certo punto dell'annata e del raccolto, essi dovevano fermarsi, smettere di raccogliere la canna e dare fuoco alla valle. Molte volte avrebbero avuto voglia di continuare a raccogliere, guadagnando conseguentemente di più. Ma essi sapevano, dice esplicitamente l'interlocutore, che continuando a lavorare in palude a primavera inoltrata si sarebbero solo calpestati i nuovi germogli di canna, rovinando il raccolto dell'anno successivo, e soprattutto si sarebbe ritardata o impedita la bruciatura, causando così quell'accumulo di vegetale cellulosico soffocante per la canna che avrebbe dovuto germogliare ed essere raccolta l'anno successivo.

L'altra regola da osservare per conservare la canna è quella di non tagliarla quando si va a raccogliere la carice, come abbiamo già visto. Qui il diradamento della canne che ne conseguirebbe è descritto come un lento scomparire, accompagnato da sofferenza.

– ... D'estate quando la canna non è ancora matura, la caréza viene tagliata, *tagliando la caréza si taglia anche la canna, allora ne ne soffre la canna*, allora allora *scompare piano piano*.

– Allora nei posti dove c'è tutta canna non si va a tagliare la caréza?

– Esatto, no, no, non si va e rimane la caréza, là è tutta canna, se si taglia l'inverno non fa niente, anzi, perché *adesso questa canna qua sarebbe morta come pianta*, perché se tra un venti giorni, anche meno, spunta quella nuova, *invece d'estate* è nel fiore, della cresimonia, *se uno taglia ne soffre* (Marco M.).

Abbiamo visto nel paragrafo precedente come il pescatore Ido B. gestisse la *pavéra* per farla scomparire o viceversa per incrementarne la vegetazione. Parlando di queste piante egli ci ha parlato delle foglie che respirano:

– *Te la tàa sotto acqua, che te ghe péti mia na fóia che la posse respiràr, na fóia che l'é na fóia* (Ido B.).

[– La tagli sotto l'acqua, che non gli lasci una foglia che possa respirare, una foglia che sia una foglia].

Le piante "respirano" attraverso le foglie e questo respiro mantiene viva la palude:

– *E se invesse voéssi tegnérla allora ghe asséssi ché la fóia?*
– *Lassàrghe de le piante, lassàrghele, ghe vol mia na esagerasión, che éa da de la respira e la mantién tutto vivo sotto, perché sotto l'é tuta na cadéna.*

[– E se invece volevate tenerla allora gli lasciavate che cosa, la foglia?
– Lasciargli delle piante, lasciargliele, non bisogna mica esagerare, che lei da lì respira e mantiene tutto vivo sotto, perché sotto è tutta una catena].

Ancora personificata, la palude stessa con le canne da raccogliere è una palude "in piedi", in posizione eretta, quasi umana. Quando il raccolto è stato effettuato, e la palude è pronta per essere bruciata, o quando le gelate invernali hanno coricato la carice del secondo taglio, il *regosìn*, allora è una palude "seduta", come ci hanno detto dei raccoglitori, o "coricata" come leggiamo nelle testimonianze seguenti. I vegetali, in queste rappresentazioni, tutto sommato ci assomigliano molto.[28]

– Quella è proprio *la palude in piedi*, ancora da tagliare, e dopo tagliavano le donne, vede (Valentino C.).

– Qua la bruciavano la palude?
– Sì ma per bruciarla bisogna che sia asciutto, uno, e un'altra cosa, *che sia coricata*, perché se no non brucia (Nando L.).

– È andata bene la raccolta quest'anno?
– Meglio degli altri anni, l'altr'anno l'é stà la tempesta d'istà, e l'an passà la nevegàda l'à spacàda tutta, invésse st'anno, chéla poca de neve che l'é vegnù par l'ultimo dell'anno l'à fatto ora perder la fóia allora l'à mìa rotta, in più l ne à iutà che *l'à sentà la carea*, allora te lavori mèi (un raccoglitore in valle).

[– È andata bene la raccolta quest'anno?
– Meglio degli altri anni, l'altr'anno c'è stata la tempesta d'estate, e l'anno scorso la nevicata l'ha spezzata tutta, invece quest'anno quel po' di neve che è venuta l'ultimo dell'anno ha fatto in tempo a perdere (prima) la foglia e allora non l'ha mica rotta, e inoltre ci ha aiutati perché ha seduto la carice, allora si lavora meglio].

[28] Sul corpo come modello per la rappresentazione dello spazio, dei manufatti e degli oggetti naturali, le osservazioni di Cardona restano un punto di riferimento e di riflessione importante, e ai suoi scritti mi riferisco anche più avanti (Cardona, 1985, 1990). Riguardo alle letture antropomorfiche delle piante, sono note anche "le erbe che corrono", come "categorizzazioni più generali (che) vengono usate per indicare un insieme di proprietà comuni a più specie vegetali" (Trumper, Vigolo, 1995, p. 220). Su tassonomie trasversali di questo tipo, in particolare sulle "erbe che corrono" ho portato alcune documentazioni etnografiche in Breda, 1995a.

La metafora si completa attraverso la considerazione del fondo della palude come di "un letto". A proposito della bruciatura della valle, una interlocutrice così si è espressa: *bisogna brusàrghe l lèto*, "bisogna bruciargli il letto".

Nella personificazione delle piante, gli *zuli*, quei monticoli che la carice forma nella palude (*vedi* figura 6) son definiti come "teste":

– Gh'era anca i *zuli* de carée̶a, gh'era *tutte chéle teste lì*, in mèso a la cana (Arduino M.).

[– C'erano anche degli *zuli* di carice, c'erano tutte quelle teste lì, in mezzo alla canna].

Concludendo, la "*canna che respira*" può dunque a piano titolo rappresentare l'emblema della personificazione delle piante di palude. Emblema dell'"animazione" delle piante e dell'intera palude, secondo un processo "vitalistico" profondamente radicato nei saperi attinenti a questa palude. Qui metto in evidenza, riassuntivamente, quante e quali connotazioni "umane" sono attribuite agli elementi vegetali di palude,[29] riprendendole da tutto il corpus di testimonianze prodotte finora:

la canna:
- parla
- respira
- si nutre, nutre
- mangia, dà da mangiare
- succhia
- sta in piedi
- sta seduta
- sta coricata

[29] Al già citato seminario di Grosseto (*vedi* Nelle paludi, *Introduzione*), ho avuto occasione di parlare con Giovanni Contini che mi ha documentato una interessante e particolare attribuzione di caratteristiche del corpo umano e anche di "sentimenti" ed espressioni in qualche modo emotive addirittura al mondo minerale; si trattava infatti della sua ricerca sul marmo e sulle figure sociali di cavatori del marmo.

– soffre
– scompare
– si fa rispettare
– ha forza
– ha debolezza
– fa fatica
– è pianta madre
– giubila
– la radice pesca nell'acqua
– corre sotto terra
– brucia viva
– vive
– muore
– scompare

la carice:
– è giovane
– è matura
– è vecchia
– è cattiva
– è *trista* (malata)
– è rognosa
– si siede
– sta in piedi
– sta coricata
– è una testa

la palude:
– vive
– muore
– sta in piedi
– è coricata
– è un letto per le piante.

Questa visione antropomorfica della palude e delle sue piante rappresenta quel processo di cui ha scritto Cardona: una visione antropomorfica del mondo, dove "il corpo umano è un ovvio termine di riferimento nella percezione del mondo reale". Cardona rileva che "l'importanza del corpo per l'essere umano (sede di ogni nostra sensazione, strumento di ogni nostra azione) porta a farne anche un modello conoscitivo privilegiato nella percezione delle cose" (Cardona, 1990, p. 57-58), che vengono così assimilate al corpo umano attraverso un processo analogico, un processo di assimilazione, in cui le cose non sono uguali, ma sono "come se".[30] Nel caso della nostra palude, la metafora conoscitiva corporea non sembra omogenea né totalizzante, ma assume un aspetto interessante e molto importante: la similitudine con il corpo umano è costruita soprattutto attraverso un discorso sulla vita, sulla vita della canna e della palude analoga alla vita umana (all'essere vivente che cresce, si nutre, soffre, fatica, parla e respira). Sembra dunque che a fondare l'analogia con il corpo sia non solo il corpo come partonomia, come insieme di tratti percettivi distinti (gambe, braccia, testa...), quanto un corpo dotato di vita, di parola, di sensazioni, di vitalità.

La palude, come ogni suo singolo elemento, è vista ed interpretata come un essere vivente, un essere dotato di vita, di una vita paragonabile alla vita umana. La palude ha gli attributi di un essere umano *vivente*. L'esperienza etnografica, il viaggio antropologico, in questo incontro con la palude, si è realmente compiuto con la percezione dei "respiri della palude". L'incontro con "l'altro", con l'altro-palude con gli altri – "uomini della valle", è avvenuto con la percezione della vitalità sottostante a questo mondo curato, gestito, guidato dagli uomini della valle. È questa vitalità, questo "respiro" della valle ciò che guida le loro azioni, verso l'attenzione a riconoscere e gestire la gene-

[30] Cardona porta una serie di esempi di questa lettura corporea di oggetti quali case, villaggi, barche e reti da pesca, alberi e campi, mostrando ravvicinamenti parziali e "catture" conoscitive totali dell'insieme come corpo (Cardona, 1990, p. 58-68). Riguardo all'antropomorfismo Albert-Llorca propone qualche riflessione: "Che cosa si è detto allorché si è constatato che un tal animale assomiglia in maniera particolare all'uomo? (...) Ben diverso è, evidentemente, (individuare) la rete simbolica nella quale ci introducono i racconti di origine (...). Le analogie morfologiche, da sole, non sono sufficienti a determinare i giochi del pensiero simbolico, salvo ridurre il mito ad allegoria" (Albert-Llorca, 1991, p. 107, 109, 110). R. Ellen, nella sua lettura della natura come spazio-altro e come essenza, propone una riflessione sull'animismo come "attribuzione di un'essenza a particolari parti della natura" (Ellen, 1996b, p. 114) e pone in risalto un elemento che interessa anche questa ricerca, e che riprenderò più avanti: la continuità postulata da molte culture tra animali, vegetali e uomini. Scrive Ellen: "... Ho mostrato altrove (Ellen, 1988) che l'attribuzione di vitalità al mondo inanimato (generalmente attraverso l'antropomorfismo) è basilare per ogni comprensione del mondo. È la continuità degli esseri naturali, come discusso sopra, che deve, in tutte le culture, dare plausibilità all'idea che *tutta* la natura è animata: gli animali, i vegetali e i minerali" (Ellen, 1996b, p. 114).

razione: la nascita, la sofferenza, il giubilo e infine anche la morte della palude.

Questa personificazione e animazione del mondo vegetale e dell'ambiente intero sarà spinta all'estremo attraverso una particolare classificazione del mondo vegetale in maschile/femminile. Procedimento di una potenza straordinaria, poiché è ciò che ha permesso e tutt'oggi permette alla gente della valle di conoscere, appropriarsi, utilizzare, difendere e amare la palude.

E di parlare delle sue piante *maschio* e delle sue piante femmina.

6.4 Piante *maschio*, piante femmina: "c'era il maschio"

– I diśéa che ghe n'era la caréẓa mas-cio e la caréẓa femena, come éa quéa?
– *Sì, gh'era l maschio*, bisognéa pulirla.
– Beh ma l'era poco quela roba lì (Valentino C. e un suo amico).

[– Dicevano che c'era la carice *maschio* e la carice femmina, com'era?
– Sì, c'era il *maschio*, bisognava pulirla.
– Beh, ma c'era poco quella cosa lì].

C'era *il maschio* nella valle, dice il primo interlocutore. Oppure non c'era: "c'era poco", dice il secondo.

La mia comprensione del mondo della palude è passata attraverso l'importante e cruciale fase della conoscenza della presenza del *maschio* in valle. Un discorso sul rapporto di questa gente di valle con il loro ambiente è imprescindibile da un discorso sul *maschio*.

La giovane biologa che stava censendo le specie vegetali presenti nella palude del Busatello, era rimasta un poco stupita nel sentir parlare del *maschio* della carice da parte di alcuni raccoglitori in palude. Lei non aveva approfondito il discorso, ma era interessante il fatto che potessimo parlarne dalle sponde opposte di diverse discipline. Era interessante vedere e constatare che il fatto che esistano classificazioni popolari dei vegetali, alternative a quelle linneiane o scientifico-accademiche, e che esistessero proprio qui da noi, in un paese europeo e quindi non esotico, non fosse un fatto così normale né scontato per un botanico; forse neanche sospettato e sicuramente un po' sconcertante.

La classificazione locale che metterò in evidenza in questo capitolo, oltre ad essere secondo me di interesse antropologico, è anche una classificazione "sconosciuta", persa nelle sacche delle conoscenze e della

storia, e andata a "viaggiare" per conto suo e persistita fino ad oggi. Anche questo, forse, e lo vedremo alla fine, è un aspetto della fragilità e della forza di queste figure e di questi saperi.

Che in valle ci fosse il *maschio*, non tutti sembravano esserne a conoscenza. Chi non frequentava le valli non riconosceva questo discorso sul *maschio*. Chi si avvicinava alle valli, magari solo come mercante dei suoi prodotti, riconosceva questo discorso "ma poco":

– I diśéa che ghe n'era la caréẓa mas-cio e la caréẓa femena, come éa quéa?
– Sì, gh'era l maschio, bisognéa pulirla.
– *Beh ma l'era poco quela roba lì* (Valentino C. e un suo amico).

[– Dicevano che c'era la carice *maschio* e la carice femmina, com'era?
– Sì, c'era il *maschio*, bisognava pulirla.
– Beh, ma c'era poco quella cosa lì].

Cos'è il *maschio*? La risposta a questa domanda è complessa, il *maschio* presenta una costellazione di aspetti diversi. Iniziamo dunque un viaggio etnografico, attraverso le parole degli informatori, per descrivere questo *maschio*.

– Èl maschio sarìa la *paglia* ghe diśémo noaltri *selvatica*, paglia, èl maschio l'é *matta* ecco, na roba che no se pol doperàrla come la caréẓa.
– Perché?
– *La caréẓa l'é na roba sotìle, morbida, èl maschio invésse l'é tuta n'altra roba, fa sempre parte dell'erba palustre lì, ma se pol mìa lavorarlo perché se rompe, no l'é mìa bon insomma* (Gianni S.).

[– Il *maschio* sarebbe la paglia, noi gli diciamo selvatica, paglia, il *maschio* sarebbe, è "matta" ecco, una cosa che non si può adoperare come la carice.
– Perché?
– La carice è una cosa sottile, morbida, il *maschio* invece è tutta un'altra roba, fa sempre parte dell'erba palustre lì, ma non si può mica lavorarlo perché si rompe, non è mica buono insomma].

– ... Quande a la primavera la buta, la germoglia, *la buta tuta quela col fior, e quel col fior a l'é mas-cio*, quel èl vien alto cossì e dopo l'é mìa bon comercialmente, quande l'é alto così val la pena bruśàr la val, par ver un prodotto migliore, chél lì se bruśa, l volta via, casca in tera.
– Se bruśa anca le fóie o sol èl fior?

– Fóie fior, ma *l ghé n'a mìa fóie, l ghe n'à poche*, e *dopo la femina la rivè-geta dopo*, e lora te ghé un prodotto che l'é meraviglioso, però se te tén chél primo lì, come merce comercialmente te ghé gnénte.

– E lora se no se bruśa vien su quel prima.

– *Ah! la natura l'é chéla lì, la natura se cambia mìa, bisogna èsser bóni da manipolarla un po'* (Ido B.).

[– ... Quando in primavera germoglia, germoglia tutta quella con il fiore, e quello con il fiore è *maschio*, quello viene alto così (cioè resta basso) e poi non è buono commercialmente, quando è alto così vale la pena bruciare la valle, per avere un prodotto migliore, quello lì si brucia, volta via, casca per terra.

– Si bruciano anche le foglie o solo il fiore?

– Foglie, fiore, ma non ne ha mica foglie, ne ha poche, e poi la femmina rivegeta dopo, e allora hai un prodotto che è meraviglioso, però se tieni quel primo lì, come merce commercialmente non hai niente.

– Allora se non si brucia viene su quello, prima.

– Ah! La natura è quella lì, la natura non si cambia mica, bisogna essere capaci di manipolarla un po'].

– *È il primo che cresce*, il primo che nasce, se vieni in valle fra un mesetto, il primo che cresce e poi *fa tutta panocchietta e vedi tutta la valle con la panocchietta che è scura così, vedi solo quello, dopo cresce l'altra, diventa più alta e bella verde, ma subito cresce il maschio eh*, difatti dicono di aspettare che cresca un po', appena cresce bruciare così il maschio muore, ma allora vien troppo tardi per bruciare e non si può più (Enzo S.).

Secondo le testimonianze degli uomini della valle, dunque, il *maschio* presenta queste caratteristiche:

– spunta per primo
– è scuro
– "fa la *pannocchietta*", la spiga
– resta piccolo
– non è buono commercialmente
– invade la valle
– ha poche foglie
– si rompe
– è duro
– è una paglia selvatica
– è inutilizzabile
– è una cosa "matta"
– è verde d'inverno
– ha un nodo

– è quello più forte
– è "lo sporco".[31]

Ci sono quindi molte definizioni per i diversi aspetti di ciò che è identificato come *maschio*. Alcune foto (figura 14a, b, c, d, e) riportano tutte le occasioni in cui ho potuto riprendere visivamente quello che gli interlocutori mi proponevano essere *il maschio*.

Tuttavia l'identificazione principale del *maschio* che è in valle è: "quello con il fiore". "Quello con il fiore è *il maschio*". Dal punto di vista tassonomico, si tratta infatti dell'infiorescenza della pianta, dove si trovano sia il fiore maschile che il fiore femminile, insieme (*vedi* figura 15a). La classificazione locale, quindi, sposta la bipartizione maschile/femminile e designa come interamente maschile l'infiorescenza.

Se c'è un *maschio*, ci deve essere anche una femmina. Si profila qui una bipartizione essenziale ed importante. C'è il *maschio*, e c'è anche la femmina.

La classificazione locale dei vegetali di palude si basa sulla distinzione *maschio*/femmina, e sulla simbologia complessa che vi ruota attorno.

Il *maschio* per eccellenza è l'infiorescenza della carice, di tutte le varietà di carici (famiglia botanica molto numerosa) presenti in palude. Ma per estensione da questo elemento prototipico, sono *maschio* sia tutta la pianta che porta l'infiorescenza, sia altre piante che non siano i carici, come vedremo. Per il momento ci concentriamo sul *maschio* della carice.

L'intera pianta che produce l'infiorescenza, fiore e foglie del primo germoglio di carice, sono considerate essere tutto *maschio*. L'infiorescenza è percettivamente ed oggettivamente più rigida delle foglie della carice. Essa è infatti non malleabile ed è facilmente spezzettabile proprio perché rigida. Ma tutto il germoglio che porta l'infiorescenza è, per estensione, una pianta *maschio*, perché in qualche modo ingloba il *maschio*, lo conduce, lo porta e ne è cresciuta insieme. Quindi anche le foglie malleabili, morbide, della carice, nel momento in cui sboccia l'infiorescenza, sono considerate maschili.

Ma ci sono anche altre qualità del *maschio*. Innanzitutto il *maschio* resta piccolo, molto piccolo rispetto alle altezze che può raggiungere la carice. E poi ha poche foglie. Conoscendo l'importanza della raccolta della ca-

[31] Sul *maschio* come "sporco" *vedi* paragrafo 7.1.

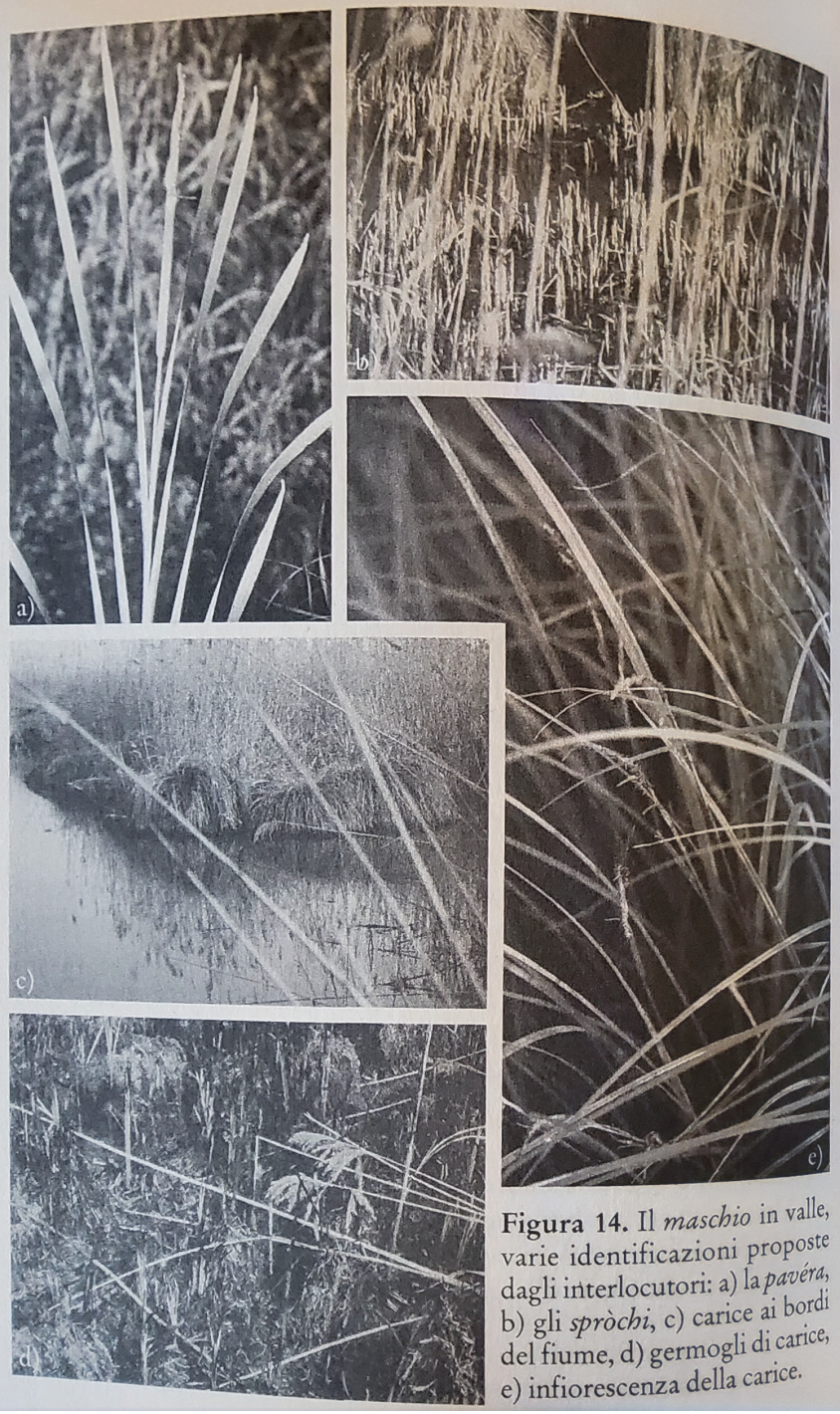


Figura 14. Il *maschio* in valle, varie identificazioni proposte dagli interlocutori: a) la *pavéra*, b) gli *spròchi*, c) carice ai bordi del fiume, d) germogli di carice, e) infiorescenza della carice.

rice malleabile per la lavorazione e gli intrecci, si comprende bene che le caratteristiche del *maschio* sono opposte alle caratteristiche che la gente di valle ricerca nelle piante della sua valle. Il *maschio* è corto, rigido e sviluppa poche foglie, mentre la *caréza* migliore è lunga, morbida e ogni cespuglio è folto e assai produttivo. Il *maschio*, allora, non è "buono" commercialmente. Come vedremo, va eliminato.

L'interesse della gente di valle è di avere un buon prodotto, utile commercialmente, buono per gli intrecci. È quella, allora, la pianta "femmina".

– Alcuni dicevano che la *caréza* era *maschio* e femmina.

– *Sì, ma il maschio non è buono a niente, se viene su il maschio è un disastro, però il maschio viene su, viene su il maschio alla primavera, però quando l'altra viene su, copre, sparisce, sparisce il maschio*, perché anche quella brutta, gli ultimi anni si vendeva solo quella bella, sottile, sottile, io avevo una qualità molto sottile che si infilava un ago con una paglia! Alta uno e venti, uno e trenta, ecco quella lì si copriva le sedie, allora il prezzo andava su, adesso qualcheduno che va ancora a prenderla su, le donne ci sono ancora che coprono le sedie, a Concamarise…, allora si fanno pagare anche 300.000 lire al quintale! Già essiccata, bianca, bella, pulita proprio la migliore (Fago C.).

– Se se bruśa l periodo giusto allora ne cresce tanto meno insomma de quel maschio lì, cresce ben la caréza e allora se anca ghe né (se anche c'è) qualche gamba la vien *soffocada* dalla caréza, comunque dopo, *qualche gamba la se cata sempre, ma dopo la va pulita la caréza*.

– Come fanno a pulirla la caréza?

– *Va pulita a mano*, e più gh'è (c'è) un pettine fatto con tutti chiodi lunghi così, fissi, e la vién pettinà così, se ghe tira fòra tute le erbe, se gh'é de la cana, altre erbe, *la vien pulita che resta solo caréza, e quela l'é comerciabile*, i le dopera da impagliare le sedie (Gianni S.).

Abbiamo visto che l'infiorescenza della carice costituisce il prototipo del *maschio*, il *maschio* per eccellenza. Abbiamo visto che questa caratterizzazione si estende dall'infiorescenza a tutta la pianta. Nelle testimonianze che seguono vediamo che tutte le piante che abbiamo conosciuto nel percorso etnografico, hanno il *maschio*.

A proposito della *pavéra*, il cui maschio è ripreso nella figura 14a e 15b, sentiamo questi informatori:

– È come quella pianta lì con la foglia lanceolata, sono molto più lunghe, sono uno e trenta, uno e cinquanta.

– Anche due, due e cinquanta, di altezza, parte da terra unita e poi si va su si apre.

– In autunno, verso agosto, fa un salamino, marrone.

– *Quello lì è maschio, perché lì c'è il maschio e la femmina, quel maschio, quello che ha quel tubero lì, non è mìa bón da far... la lavorazione delle canne.*

– Cioè lui c'ha le foglie ma non sono buone per...

– Eh non sono buone perché sono dure, perché sto qua a un certo punto ha sempre questi cosi qua, ma in mezzo c'ha un bastone che è duro duro duro come un legno, invece la *paviéra* è tutta flessibile (Marco M. e Giovanni S.).

– E la pavéra àea l mas-cio che vién su prima de quealtro?

– Mah no, lì quande i nasse i nasse tuti insieme, *dopo l mas-cio vién fòra nel periodo giusto e bel finìda.*

– E quel nò se pol farlo sparìr in qualche modo?

– Eh! sol femena nò nó vén mìa su, o vól su mas-cio e femena insieme e purtroppo anca chéla lì l'é na regola de la natura o se no vien su gnénte, o tutti due o gnanca un.

– Invésse la caréza no.

– Beh, *la caréza tel bruśi l mas-cio, mah eh, a l'oposto, dopo la vien tuta da novo la caréza.*

– E quéa la pol végner su sensa l mas-cio?

– Dopo sì, ma *la prima volta l'é l mas-cio che prevale, perché gh'é pussé mas-cio che femena.*

– La cana àea l mas-cio e la femena?

– Beh questo l'ò mai sentù dir, penso che sia uno che l'altro dès no savarìa gnanca mi (Ido B.).

[– E la *pavéra* ha il *maschio* che spunta prima dell'altro?

– Ma no, lì quando nascono nascono tutti insieme, poi il *maschio* viene fuori nel periodo giusto e bell'e finita.

– E quello non si può farlo sparire in qualche modo?

– Eh solo femmina no non viene mica su, ci vuole su *maschio* e femmina insieme e purtroppo anche quella lì è un regola della natura, altrimenti non viene su niente, o tutti due o neanche uno.

– Invece la carice no.

– Beh, la carice lo bruci il *maschio*, ma eh!, all'opposto, poi viene su tutta di nuovo la carice.

– E quella può venire su senza il *maschio*.

– Dopo sì, ma la prima volta è il *maschio* che prevale, perché c'è più *maschio* che femmina.

– La canna ha il *maschio* e la femmina?

– Beh questo non l'ho mai sentito dire, penso che sia sia l'uno che l'altro, adesso non saprei neanch'io].

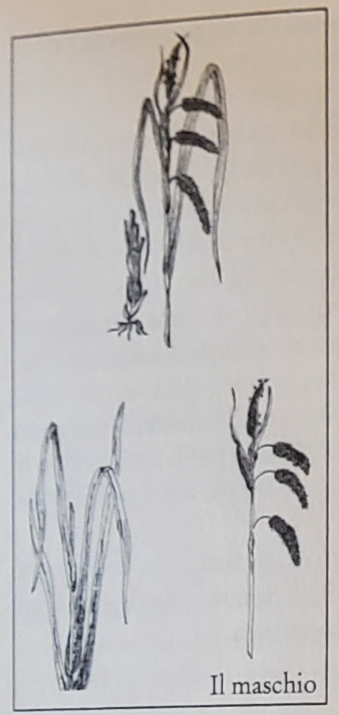
La *pavéra*, il *paerìn*, la *melóśa*, la *braghéta*, gli *zóncoli*, sono tutti costituiti dal *maschio* e dalla femmina, in questa classificazione locale. Si confrontino i disegni, per comprendere meglio quali siano le piante e le parti classificate come *maschio* (*vedi* figura 15) Il *maschio* per eccellenza è considerata l'infiorescenza, con le caratteristiche che abbiamo visto. Ma un ciuffo di erbe, un cespo di carice, un gruppo di foglie che presenti l'infiorescenza, dove le foglie siano frammiste all'infiorescenza, è considerata essere *maschio*, una pianta *maschio*, come si può leggere nelle testimonianze raccolte. Le piante che sono senza infiorescenza sono considerate essere femminili, la "femmina". Così è per la carice dopo la bruciatura che elimina il *maschio*, o per la *pavéra* giovane quando non ha ancora sviluppato l'infiorescenza.

La classificazione locale, così, propone una bipartizione delle piante in maschili e femminili, contrapponendosi nettamente alla classificazione scientifica, che ci propone tutt'altra tassonomia.[32]

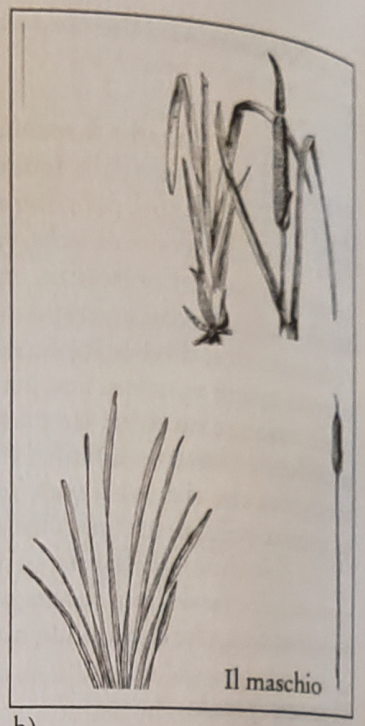
Regno: *vegetale*
divisione: *Phanerogame o Spermatofite*
sotto-divisione: *Angiosperme*
classe: *Monocotiledoni*
famiglia: *Cyperaceae*
genere: *Carex* (specie: *otrubae, elata, paniculata, pseudocyperus, vesicaria, riparia, hirta*); *Cyperus* (specie: *longus, fuscus*); *Scirpus* (specie: *lacustris*).

Regno: *vegetale*
divisione: *Phanerogame o Spermatofite*
sotto-divisione: *Angiosperme*
classe: *Monocotiledoni*
famiglia: *Typhaceae*
genere: *Typha*
specie: *latifolia* L., *angustifolia* L.

[32] Per questa classificazione ho consultato Pignatti, 1982, e il censimento floristico effettuato nella palude del Busatello, riportato in Daccordi, Zanetti, 1989, p. 33-46.



a)



b)

c)

d)

e)

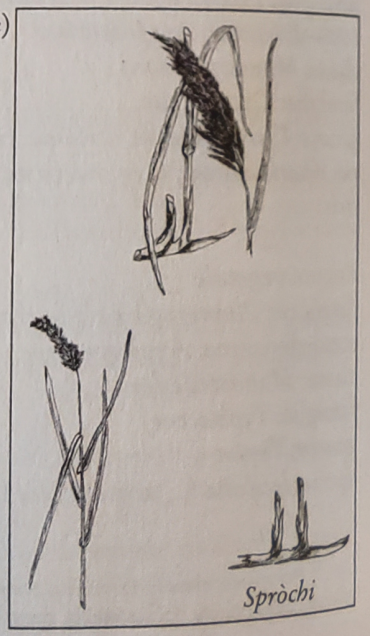


Figura 15. Le specie di palude secondo la classificazione scientifica e secondo la classificazione locale: a) la carice, b) la *pavéra*, c) il calamo, d) il giunco, e) la canna (disegni di Cinzia Breda).

Regno: vegetale
divisione: *Phanerogame o Spermatofite*
sotto-divisione: *Angiosperme*
classe: *Monocotiledoni*
famiglia: *Graminaceae*
genere *Phragmites*
specie: *communis* L.

Regno: vegetale
divisione: *Phanerogame o Spermatofite*
sotto-divisione: *Angiosperme*
classe: *Monocotiledoni*
famiglia: *Araceae*
genere *Acorus*
specie: *calamus* L.

Le specie classificate nell'ottica locale, oltre a differenziarsi per gradi e con sfumature di appartenenza diverse una dall'altra, apparentandosi una all'altra così come abbiamo visto nel paragrafo 5.1, sono classificate anche secondo un dualismo ricorrente che oppone il maschile al femminile, il *maschio* alla femmina, le piante *maschio* alle piante femmina.

Possiamo rappresentare complessivamente la bipartizione delle piante di palude in maschili e femminili in questo modo:

Piante *maschio*	Piante femmina
Canèl, canìn *Paerìn* *Carezón* *Regosìn* *Zóncoli (carézza mata)*	*Pavéra* *Melósa* *Braghéta* *Carézza*
Parti maschili delle piante	
Spròchi Maschio della *pavéra* Maschio della *melóda* Maschio della *braghéta* Maschio del *carezón* Maschio della *carézza* Maschio degli *zóncoli*	

L'opposizione maschile/femminile non è comunque equivalente e simmetrica, poiché è sbilanciata sul versante maschile, producendo così un valore differenziale dei sessi, come vedremo meglio anche più avanti (*vedi* paragrafo 7.3).

Tutte le piante femmina condividono le caratteristiche della "femminilità": malleabilità, utilizzabilità, pregevolezza del raccolto. Tutte la piante *maschio* condividono le caratteristiche della *maschilità*: durezza, scarsa malleabilità, inutilità in quanto prodotto da raccogliere. Il "*maschio*" in palude assume connotazioni estremamente negative in confronto a quelle che appassionano i raccoglitori di carice e di altre piante in palude. La *maschilità* per eccellenza, quella del "*maschio*", è quindi particolarmente inutile, dannosa e minacciosa; cattiva "assai".

6.5 "Erba cattiva assai"

Un altro tipo di *maschio* è rappresentato dalla carice che in inverno rimane verde. Non sono a conoscenza se sia una varietà di carice o se siano diverse condizioni ecologiche che consentono la presenza di un carice in valle che non si secca d'inverno, come la maggior parte della carice, ma rimane invece verde. Esso si trova lungo le sponde dei corsi d'acqua maggiori[33] e raramente all'interno della palude (*mai* all'interno della palude secondo i miei interlocutori). La sua collocazione corrisponde anche ai punti in cui il fuoco primaverile del debbio non arriva o nei pressi dei quali si smorza. Vicino ai bordi del fiume o di corsi d'acqua consistenti, infatti, come vedremo, il fuoco si spegne naturalmente, e quindi alcune carici possono essere risparmiate dalla bruciatura. L'informazione che segue l'ho raccolta durante un'escursione in valle, durante la quale Primetto, pescatore, bracciante agricolo e raccoglitore, mi ha indicato questi cespugli di carice verde, riportati in fotografia, li ha identificati come "il *maschio*", e ne ha descritto le caratteristiche (*vedi* figura 14c):

– Quel là sarìe caréza, quel più verde?
– *L'é un tipo de caréza, sarìe l mas-cio*, a ghe né anca qua un spisighìn, védela se se va de contrario, la g'à che la taia tanto che mai, questo qua l'é ciamà l

[33] Potrebbe trattarsi della *Carex riparia*.

mas-cio, *propio propio noaltri ghémo dito l mas-cio de la caréza*, invéze chéla lì caréza, védela, che l'é seca seca, caréza, sta qua no l'é mìa bona far lavori (il maschio), ghe né tante anca là davanti.
– Sta qua végnea fòra in mezo a quealtra?
– No, solo qua in le rive, no ghe né mìa in mèzo la val, anca là dove gò dito mi che taiàva l'an passà, no, no.
– Éo perché la tàia che lu l distingue?
– Mah, quando seca la tàia tanto insomma; ecco i spròchi.
(Vediamo altri ciuffi verdi).
– Allora anca quel là l'é mas-cio, giusto?
– *Sì, quel verde, perché lù a l'istà l'é più verde, ma l'inverno l'é verde istesso, invésse la caréza védela cossa che la fa? La se seca, eh, perché na pianta forte, no so dir*, védela quanti spròchi che ghe né? (Primetto).

[– Quello sarebbe carice, quello più verde?
– È un tipo di carice, sarebbe il *maschio*, ce n'è anche qua un pizzico, vede, se si va al contrario, ha che taglia più che mai, questo è chiamato il *maschio*, proprio proprio noi lo abbiamo detto il *maschio* della carice, invece quella carice, vede che è secca secca, carice, questa non è mica buona per fare lavori, ce n'è tanta anche là davanti.
– Questa viene in mezzo all'altra?
– No, solo sulle rive, non ce n'è mica in mezzo alla valle, anche lì dove le ho detto io, dove tagliavo l'anno scorso, no, no.
– È perché è tagliente che la distingue?
– Mah, quando è secca taglia molto insomma, ecco gli *spròchi*...
(Vediamo altri ciuffi verdi).
– Allora anche quello è *maschio*, giusto?
– Sì, quello verde, perché lui d'estate è più verde, ma l'inverno è verde lo stesso, invece la carice vede cosa fa? Si secca, eh, perché è una pianta forte, non so dire, vede quanti *spròchi* ci sono?].

Il *maschio* è eliminato "dentro" la valle, ma in qualche modo si rifugia lungo le rive dei corsi d'acqua, cacciato dal fuoco. È una pianta "forte"; la sua foglia è tagliente, basta toccarla dalla punta alla radice, cioè *se se va de contrario*, al contrario, per tagliarsi. È forte anche perché d'estate è più vigorosa dell'altra carice, più verde, e d'inverno non si secca, rimane ancora verde.

Una pianta forte e "cattiva", *assè l'é cativa*, "cattiva assai", come dicono Lino e sua moglie. Una pianta in qualche modo pericolosa:

– Non si taglia le mani con quest'erba?
– Però l'é periodi, l'é secondo le stagión, *a volte l'é cattiva*, che la te tàia le man.
– *L'é cativa, assè l'é cativa* (Lino e Maria F.).

[– Non si taglia le mani con quest'erba?
– Però sono dei periodi, è secondo le stagioni, a volte è cattiva, che ti taglia le mani.
– È cattiva, assai è cattiva].

La pericolosità del *maschio* è confermata dalla sua invadenza. Se non si tiene sotto controllo, fa "diventare *maschio*" anche tutte le altre piante, il resto delle carici.

– I me diśéa che ghe n'era la caréẓa mas-cio e la caréẓa femmina e che la va bruśàda.
– Eh, sì, tuta la caréẓa in primavera bisogno bruśàr.
– Se no la fa la panocèla.
– *Deventa tutto mas-cio, diśémo.*
– *Deventa tuto mas-cio, se la se bruśa bonora deventa mas-cio*, bisogna bruśarla dopo l vintisìnque, tra l vinti de marzo, vintisìnque, trenta, magari (Bruno M. e moglie).

[– Mi dicevano che c'era la carice *maschio* e la carice femmina e che va bruciata.
– Eh, sì, tutta la carice in primavera bisogna bruciarla.
– Altrimenti fa la spighetta.
– Diventa tutto *maschio*, diciamo.
– Diventa tutto *maschio*, se si brucia presto diventa *maschio*, bisogna bruciarla dopo il 25, tra il 20 di marzo, 25, 30 magari].

– Alcuni dicevano che la caréẓa era maschio e femmina.
– Sì, ma il maschio non è buono a niente, *se viene su il maschio è un disastro*, però il maschio viene su, viene su il maschio alla primavera, però quando l'altra viene su, copre, sparisce, sparisce il maschio (Fago C.).

– Il primo che cresce e poi fa tutta panocchietta *e vedi tutta la valle con la panocchietta che è scura così, vedi solo quello*, dopo cresce l'altra (Enzo S.).

Il *maschio* dannoso, commercialmente inutile, spregevole, dotato di caratteristiche del tutto opposte a quelle delle piante femmina utili alla gente della valle, è un *maschio* anche pericoloso, invadente. Un *maschio* da tenere sotto controllo.

Il controllo del *maschio* si effettua attraverso il fuoco, come vedremo più avanti.

6.6 *Maschio* maschile

È interessante notare, a questo punto, come tutte le piante femminili siano connotate anche grammaticalmente dal genere femminile, mentre tutte quelle maschili sono rappresentate da termini di genere maschile.[34]

Molte testimonianze ci hanno mostrato il passaggio fisico, chiaramente consapevole ed espresso dai nostri informatori, da una pianta femminile utile ad una maschile inutile. La *pavéra* piccola (*Typha angustifolia*), non raccolta e non utilizzata, è un *paerìn*, è una pianta maschile, connotata linguisticamente come maschile. La *caréẓa* di secondo germoglio, troppo giovane, troppo umida, troppo piccola, è il *regosìn*, maschile. Il *careẓón* ha una connotazione maschile, rispetto alla *caréẓa*. Le sue caratteristiche "maschili", la forza, la maggior dimensione, sono attenuate solo dal diverso trattamento colturale cui è sottoposto da parte dei raccoglitori: esso è "strappato", non tagliato, come la *caréẓa*, e reso così utilizzabile, sfruttandone il colore bianco, interno alla pianta. La canna non utilizzabile perché piccola, debole, cresciuta male, è un *canìn*, un *canèl*, una pianta, oltre che più piccola, anch'essa maschile. La canna ha ancora un altro passaggio al maschile: le canne più lunghe, quelle che raggiungono anche i cinque metri, rassomigliano più a piante maschili che a piante femminili, talmente sono lunghe, resistenti e dure: sono dette *tavolón*. La loro definizione è connotata dal genere grammaticale maschile. Esse sono poste, nella classificazione, al punto più marginale dello schema (*vedi* figura 16).

Categorie grammaticali femminili	Categorie grammaticali maschili
La *cana*	Il *tavolón*
La *cana*	Il *canín*, il *canèl*
La *pavéra*	Il *paerìn*
La *caréẓa*	Il *careẓón*
La *caréẓa*	La *caréẓa matta*, gli *zóncoli*
La *caréẓa*	Il *regosìn*

[34] Queste note su specie vegetali e marche grammaticali hanno per orizzonte la letteratura di tipo linguistico e quella di carattere "femminista" (cfr. per esempio, Godelier, 1975; Héritier, 1997; Irigaray, 1992; Lazzeroni, 1993; Merchant, 1988; Tabet, 1979).

6.7 I fallici *spròchi*

La sessualità della canna rappresenta un caso da discutere. Riguardo alla canna nessun interlocutore ha detto esplicitamente esistere una parte maschile e una femminile. Ciononostante, vari segni mi convincono che anche questa pianta era classificata in parte come maschile ed in parte come femminile.

La canna, abbiamo visto in precedenza, è pregiata per la durezza, la resistenza, la forza, la grossezza. Lo abbiamo visto in relazione alle canne poco pregiate, i *canìn*, risultato della degradazione dell'ambiente di palude, o della mancanza d'acqua o della cessazione della pratica del debbio. Le caratteristiche apprezzate nella canna, insomma, sono esattamente opposte a quelle apprezzate nella carice, pianta femmina per eccellenza. In questo senso, la collocazione di canna e carice agli estremi opposti della classificazione, è indicativa. Pur essendo "imparentate" attraverso un percorso per gradi, canna e carice sono piante opposte, piante dalle caratteristiche opposte (*vedi* paragrafo 5.4).

Se una è femmina per eccellenza (la *caréza*), l'altra dovrebbe essere *maschio*. Ma a questo punto le testimonianze tacciono.

– La cana àea l mas-cio e la femena?
– Beh questo l'ò mai sentù dir, penso che sia uno che l'altro, dès no savarìa gnanca mi (Ido B.).

[– La canna ha il *maschio* e la femmina?
– Beh, questo non l'ho mai sentito dire, penso che sia sia l'uno che l'altro, non saprei neanch'io].

Nessuno sembra riconoscere (esplicitamente) una divisione delle canne in maschile e femminile. Il dualismo, a mio avviso, riemerge in altra maniera, in un'altra situazione.

È nel momento in cui la canna viene tagliata e raccolta che la bipartizione maschile/femminile viene riproposta. La canna tagliata viene raccolta, come abbiamo visto, ma la parte rimasta, gli spuntoni, diventano oggetto di estrema attenzione da parte della gente di valle.

Gli spuntoni di canna rimasti al suolo sono denominati *spròchi* (*vedi* figura 14b e 15e). A volte denominati anche *sprocci* (*vedi* testimonianza di Primetto, p. 369-370); questo termine si apparenta a "frocio, frocéto" spuntone per infilzare e al verbo "frociàr" (*vedi* testimonianza di Primetto a p. 266), infilzare. E su di essi si concentrano le caratteristiche che abbiamo conosciuto essere tipiche della *maschilità*: durezza, inutilità, pericolosità, necessità della bruciatura e dell'eliminazione.

Gli *spròchi* inoltre sono pericolosi "per le donne", dicono tutti gli informatori, con slittamenti del discorso sul piano simbolico estremamente interessanti.

– *Canna a becco di lùsso, se ghe dis, se una donna va addosso a quello là, o sopra quello là...!* (Bruno M.).

[– Canna a becco di luccio, gli si dice, se una donna va addosso a quello là, o sopra quello là...!].

– Invésse a canne le femene no le ndéa mìa?
– No no.
– Perché?
– Perché l'é massa pericoloso, a gh'é un pericolo che se se casca gh'é da sasinàrse ah, se tàia de chéi *spròchi* così da tera (Bruno M.).

[– Invece a canne le donne non ci andavano mica?
– No no.
– Perché?
– Perché è troppo pericoloso, c'è un pericolo che se si cade c'è da assassinarsi ah, si tagliano di quegli spuntoni così da terra].

La parte rimanente della canna tagliata è definita "a becco di luccio", ed è effettivamente pericolosa,[35] come si comprende dal racconto di Primetto che ammette di esserci cascato sopra una sola volta nella sua vita:

– A gh'é stà un ano qua propio qua lavorava, s'era lì che taiàva la cana, traversàva proprio lì co le cane a spala, *d'un trato son cascà par tera*, me son piantà un *spròco* qua, da qua l'é passà par de qua, se conosse ancora la secatrìce, proprio così ò fato, l'unica volta che son cascà par tera, no so, in quaranta anni che son vegnésto.

[35] Sulla pericolosità della canna tagliata così si esprimeva Plinio: "(...) facili a spaccarsi con spuntoni sempre molto aguzzi" (Plinio, XVI, 64). Plinio, parlando delle canne, insiste molto sull'uso di questi vegetali come armi e come strumenti musicali. A proposito delle lance fatte con le armi così si esprime: "Nessuna canna è più adatta per le frecce di quella che cresce sul Reno, fiume che scorre nella regione di Bologna: contiene moltissimo midollo, ha un peso che le rende facile il volo ed un equilibrio costante anche contro i soffi del vento: la canna belgica non possiede doti uguali" (Plinio, XVI, 65).

– Come àeo fat a toglierlo?

– S'era in quatro sìnque qua, digo "m'ò rovinà na man, m'ò rovinà na man", alora son ndà rentre lì un che l'era pi visìn, èl dis "càvetelo subito, càvetelo càvetelo", alora par cavàrlo, l'era un po' fòra, ò fat cói denti, come l'ò cavà l coso l'à fato così l sangue, alora m'à ligà struco chi, ma struco se no me svenava, dopo son ndà a la corte m'à disinfetà, po son ndà casa son ndà dal dotor m'à messo mèio (...).

– Èl fa l *bèco de luzo*, taiàndolo (Primetto).

[– C'è stato un anno, proprio qui lavoravo, ero lì che tagliavo la canna, attraversavo proprio lì con le canne a spalla, ad un tratto sono caduto a terra, mi sono piantato uno *spròco* qua (nella mano), da qua è passato di qua, si vede ancora la cicatrice, proprio così ho fatto, l'unica volta che sono caduto a terra, non so, in 40 anni che sono venuto qui.

– Come ha fatto a toglierlo?

– Eravamo in quattro o cinque qua, dico "mi sono rovinato una mano, mi sono rovinato una mano", allora sono andato dentro lì da uno che era più vicino, dice "toglitelo subito, toglitelo subito", allora per toglierlo, spuntava un po' fuori, ho fatto con i denti, come l'ho tolto ha fatto così il sangue, allora mi ha legato stretto qui, ma stretto, se no mi svenavo, poi sono andato alla corte e mi hanno disinfettato, poi sono andato a casa e sono andato dal dottore, mi ha messo meglio (...).

– Fa il becco di luccio, tagliandolo].

La parte più interessante del discorso rimane questo *surplus* di pericolosità "per le donne", da parte di questi *spròchi* presenti in valle dopo la raccolta.[36] La pericolosità, reale e simbolica, comunque fortemente accentuata, è tale per cui, nella pratica, la raccolta delle canne era effettuata solo dagli uomini (con quali eccezioni lo vedremo nel paragrafo dedicato alla divisione dei lavori). Le donne non accedevano alla valle durante l'inverno, gli *spròchi* d'inverno tenevano lontane le donne dalla palude.

[36] Nello studio sulle canne e sulla figura del castrino che cito più avanti, l'autrice, Fabre-Vassas, riferisce dalle ricerche sulle canne condotte da Luis Chaves in Portogallo, che la canna è "una evidente figurazione del sesso maschile" (il riferimento è a L. Chaves, 1960, *A cana, vocabulario, usos e costumes (esboço ethnográfico)*, in *Revista Portuguesa de Filologia*, X, p. 95-146, Coimbra). Tutto lo studio di Fabre-Vassas mostra come oggetti, piante, animali e figure sociali (rispettivamente: flauto di Pan e attrezzi chirurgici, canne, maiali, castrino) siano strumenti ed immagini della sessualità da gestire, sostituti simbolici del sesso da modellare (Fabre-Vassas, 1983, p. 20).

– Ghe n'èreo donne che ndéa far la caréza?

– Eh, sì, ghe n'era tante qua, anca qua visìn.

– Invésse le canne no vero le donne?

– No, no, no, no.

– Mestiér pesante.

– No, le cane no, perché l'é altro mestiér, l'é mestiér pericoloso, no tant taiàrla ligàrla, l'é che ndó se tàia resta dei *spròcci* cussì, e se se casca, se pianta, mi in val, no l'é mìa facile cascàr in val, se un l'é pratico, mi son cascà na volta sola, portava la cana dove se carica la barca, son cascà... (Primetto).

[– C'erano donne che andavano a fare la carice?

– Eh sì, ce n'erano tante qua, anche qua vicino.

– Invece le canne no, vero, le donne?

– No no no no.

– Un mestiere pesante.

– No, le canne no, perché è un altro lavoro, è un mestiere pericoloso, non tanto per tagliarla, legarla, è che dove si taglia restano degli *spròchi* così, e se si cade, si pianta, io in valle, non è facile cadere in valle, se uno è pratico, io sono caduto una sola volta, portavo le canne dove si carica la barca, sono caduto...].

La classificazione della canna che propongo, in conclusione, identifica come parte maschile delle canne gli *spròchi* (*vedi* figura 15e).

La connotazione maschile della canna è riservata agli *spròchi*, che costituirebbero allora il nucleo della *maschilità* della canna. Il resto della canna, la parte raccolta, potrebbe costituire la parte femminile, ma di una femminilità così poco femminile, così poco simile alle caratteristiche delle altre piante femmina, che rimane "senza nome", senza esplicita classificazione.

Potrebbe allora essere qualcos'altro che una parte femminile, questa parte tagliata della canna? Proporrò una ipotesi nel paragrafo 7.6.

L'inversione diretta delle evidenze percettive, oppone la canna alla carice, femmina per eccellenza. Ma la pratica colturale è costretta a praticare una eccezione, all'interno di un quadro classificatorio cognitivo e simbolico estremamente connotato e forte, permettendo, nel caso della canna, di raccogliere una pianta che in realtà non ha caratteristiche femminili. La contraddizione tra questi due quadri ha potuto, a mio avviso, creare il silenzio sulla maschilità della canna, facendolo riemergere con forza da una parte, da uno spezzone, della canna stessa. Gli *spròchi* costituirebbero allora in questo quadro il *maschio* della canna, grammaticalmente la parte maschile di una canna grammaticalmente femminile. Perché la classificazione del *maschio*

sia passata dall'infiorescenza ad una parte della canna, parte ottenuta come risultato di azioni e tecniche colturali, si spiega attraverso questo quadro complesso di classificazione locale, che tenga conto non tanto delle modalità classificatorie scientifiche, quanto piuttosto di un complesso culturale dove assumono importanza gli interessi umani legati all'economia, alle connotazioni attribuite alle varie specie, al livello simbolico attribuito al mondo naturale e al mondo sociale, agli scambi che tra questi due mondi intercorrono.

La rappresentazione grafica che ho allegato (fig. 16) cerca di mostrare le relazioni e le posizioni di questo gruppo di piante di palude, secondo i criteri che abbiamo finora individuato ed esprime una lettura antropologica di queste specie vegetali.

La rappresentazione mostra linee curve che vogliono richiamare l'idea delle onde, che avvicinano e distanziano sfumando una nell'altra. Le linee curve sono rivolte in due sensi, concave o convesse, per rappresentare il genere cui appartengono le diverse specie. Le piante femmina sono rappresentate con le linee convesse e quelle *maschio* sono rappresentate con le linee concave. Il prototipo del *maschio*, l'infiorescenza, *maschio* per eccellenza, è

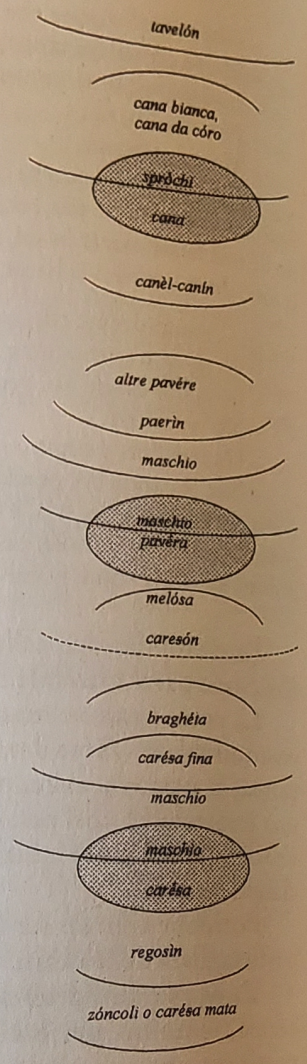


Figura 16. Rappresentazione della classificazione delle piante di valle. Elaborazione di Simone Zaccaron.

rappresentato come parte di una pianta stessa, all'interno dei tre prototipi della classificazione, anche se in realtà anche *braghéta, melósa, carezón, zóncoli, paerìn* hanno il *maschio* anch'essi. Il *maschio* della canna sono, come abbiamo visto, gli *spròchi*. La pianta che riceve un trattamento tecnico diverso da tutte le altre, il *carezón*, oltre ad essere rappresentato da una linea concava è rappresentato anche con una linea tratteggiata.

Questa rappresentazione mette in luce, a mio avviso, un aspetto particolare ed interessante di questa modalità classificatoria locale: al suo interno sembrano intrecciarsi due modalità di pensiero diverse, che abbiamo separatamente analizzato nel corso della scrittura. Da un lato le piante sono accostate, identificate e confrontate secondo i principi della logica *fuzzy*, sfumata; dall'altro lato un dualismo oppone il maschile al femminile, ripercorrendo tutta la classificazione, intersecandola e rendendola più complessa. In realtà il dualismo maschio/femmina non è un dualismo del tutto netto. Le piante femmina "diventano" femmina, sono condotte ad essere femmina, sono una risultanza, così come si può diventare piante maschili per eccesso di grandezza (*tavelón*) o per difetto di grandezza (*paerìn, canìn*). Maschio e femmina sembrano i poli di un *continuum*, e in questo spazio trovano posto tante situazioni.

6.8 La canna-eunuco di Plinio

La classificazione delle piante di palude secondo le categorie del maschile e del femminile ha una portata più ampia dei confini locali che finora le ho attribuito.

Le canne-*maschio*, le canne-femmina, in palude, erano già note molti secoli addietro: così Plinio classificava le canne, quasi duemila anni fa (Plinio, *Historia Naturalis*, XVI, 64-67). La classificazione antica ci riferisce quindi di una classificazione che noi oggi abbiamo ritrovato attiva e completa nel mondo delle paludi veronesi e ostigliesi.

Appena rintracciai, a San Pietro in Valle, durante la mia ricerca, questa particolare classificazione popolare, ho provato una grande emozione, pensando alle letture su Plinio e quindi alla profondità storica cui questa classificazione rimandava. Quanto Plinio diceva del suo mondo, duemila anni fa, si poteva ancora oggi dire per questo mondo delle paludi, qui, ora, da noi. Quanto dicevano i contadini, gli artigiani o gli altri "informatori" a Plinio, stavano ora dicendo a me i *carezànti*, i *canaróì*, i contadini, i pe-

scatori che si erano occupati di queste valli fino a una ventina d'anni fa, e che si occupano della piccola palude del Busatello ancora oggi. Ho creduto, quindi, che tale classificazione, per la profondità storica che esprimeva, meritasse un'esplorazione un po' più approfondita.

La letteratura in merito non manca e le fonti non tacciono completamente su questo fronte, anche se in proporzione molta più attenzione in genere viene portata alle piante di uso alimentare, umano o animale, o medico, piuttosto che a piante di palude, spesso ritenute "spontanee", "selvatiche", marginali, forse inutili.

Gli studi di folklore ci danno interessanti informazioni sulle piante di palude.

Il lavoro di Claudine Fabre-Vassas sulla figura del castrino di maiali rimane ancora per me una importante fonte di informazioni, poiché è stata proprio la sessualità delle canne una delle chiavi di volta per la comprensione di un complesso sistema simbolico che ruota attorno a questa figura sociale.[37]

La classificazione delle piante in maschili/femminili non è un'esclusiva delle canne: la canapa stessa è dioica e come tale viene classificata anche nella cultura popolare, come pure maschili/femminili sono molti tipi di funghi (Fabre-Vassas, 1983, p. 18), di alberi,[38] o diverse specie di uccelli.[39] La classificazione delle canne non fa che illustrare ulteriormente questa costante: gli scrittori dell'epoca classica ne hanno sempre trattato distinguendo canne *maschio* da canne femmina, non senza fluttuazioni tra l'uno e l'altra, poiché, per esempio, quella che Plinio classifica come canna femmina era classificata da Teofrasto come la varietà *maschio* (Fabre-Vassas, 1983, p. 18-19). Alla bipartizione, poi, fa seguito una suddivisione delle specie e delle sottospecie, di cui Plinio individua 29 casi, sottilissima suddivisione che "rispecchia i gradi di crescita e di

[37] Ho presentato questo testo (Fabre-Vassas, 1983) come importante esempio di una antropologia dei saperi che tenta di oltrepassare un approccio etnotassonomico stretto, per coinvolgere invece un più ampio progetto di comprensione antropologica di una intera cultura (N. Breda, 1997a). In questo senso questo stesso lavoro di Fabre-Vassas (poi parzialmente integrato in Fabre-Vassas, 1994) era stato presentato e discusso in *Savoirs naturalistes populaires*, 1985.

[38] Un interessante esempio è quello riguardante il pino delle lande della Guascogna, considerato come femmina, descritto ampiamente in Ribereau-Gayon (1997e, 1993, p. 76-78). Interessante anche l'esempio del gregge considerato come esclusivamente femminile fra i pastori che frequentavano le lande della Guascogna in Ribereau-Gayon (1993, p. 74).

[39] Cfr. J. Jamin a proposito delle classificazioni dei tordi e dei merli (Jamin, 1979).

maturazione essenziali per una pianta il cui uso segnava, nel mondo mediterraneo, tutta la vita quotidiana" (Fabre-Vassas, 1983, p. 19).

Teofrasto, alla cui *Historia plantarum* Plinio attinge (*vedi* Fabre-Vassas, 1983, p. 19), descriveva una tassonomia delle canne nella quale una "canna senza piume" risultava essere senza sesso, simile ad un *maschio* castrato: "Piena e carnosa e del tutto femmina nell'aspetto, essa ha in effetti una foglia più larga e più bianca e il ciuffo più piccolo di quello delle altre canne, alcune che non ce l'hanno affatto sono denominate 'eunuco'" (Fabre-Vassas, 1983, p. 19). Durante il secolo XVI, la classificazione delle canne *maschio* e femmina è rintracciabile nella testimonianza di un medico botanico, Matthiolus, che illustra quali specie di canne siano da usare per costruire flauti e ance. Fabre-Vassas scrive ancora che proprio il corretto uso delle canne, e una corretta scelta della varietà di canne nella costruzione delle ance dei flauti, rappresenta ancora oggi, in tutta l'Europa occidentale, il supporto di credenze e saperi segreti dei musicisti popolari (Fabre-Vassas, 1983, p. 20). Le canne per molti secoli furono utilizzate nella medicina popolare, per la cura delle ossa, la cicatrizzazione delle ferite, la cura delle infezioni, delle cancrene, del vaiolo; in veterinaria, per la cura degli animali e per la loro castrazione.[40]

La divisione sessuale delle canne non è mai stabilita una volte per tutte, continua l'autrice, potendo una canna femmina diventare, crescendo, una canna *maschio* (Fabre-Vassas, 1983, p. 20). E con questo confermando il campo semantico che ho proposto in questa etnografia, dove le piante femmina possono diventare, in particolari condizioni, piante *maschio*.

In un mondo dove sottili trame uniscono "tutto a tutto", dove fratture tra i mondi non si sono ancora verificare o completate, le canne e la loro divisione in base alle caratteristiche sessuali, sono un buon esempio di un mondo in cui la concezione della sessualità avvicina i corpi degli uomini a quelli delle piante, a quelli degli animali, al mondo degli oggetti stessi. La canna è un vegetale, ma sono esemplificati dalla canna anche il sesso maschile, le ossa lunghe umane, gli attrezzi per la chirurgia sugli animali. E le virtù della sessualità della canna agiscono anche sugli uomi-

[40] Fabre-Vassas, 1983; le pratiche mediche popolari cui l'autrice si riferisce sono esposte in particolare in riferimento alla voce *Arundo vulgaris* in P. J. Garidel, *Histoire des plantes qui naissent aux environs d'Aix-en-Provence*, Aix-en-Provence, 1715.

ni, gestendo la loro sessualità o le loro malattie, o sulle donne, gestendo la loro fertilità, o sugli animali, con i quali si può comunicare suonando con i flauti di Pan, fatti di canna.[41]

Il quadro delineato da Fabre-Vassas mostra la condivisione di questi orizzonti in un ampio mondo che interessa tutta l'Europa e che si è dipanato nel corso dei secoli, dall'epoca antica ad oggi. L'autrice giustamente nota la perdita della categoria intermedia delle canne-eunuco, ma la produttività simbolica della distinzione sessuale delle specie vegetali mi pare ancora ampiamente rappresentata in questo mondo delle paludi che ho incontrato.

Dal punto di vista etnolinguistico, gli studi condotti da Lidia Beduschi sulle valli del Mincio, non lontane dalle valli del Tartaro e Tione dove ho studiato io, confermano la presenza di questa classificazione anche nel territorio mantovano. Beduschi riporta testimonianze, sia per la carice che per la *Typha,* che parlano della presenza del *maschio* in queste piante (Beduschi, 1996, p. 18, 22).

Parlando del grande fiume, il Po, e dei suoi affluenti maggiori, in uno studio sulle attività connesse all'economia del bosco fluviale, C. Benfatti riporta la definizione di *maschio* ("*al masc*") (Benfatti, 1987, p. 153) per la *Typha Latifolia*, denominata anche nel mantovano *paviras, paver*.

In un incontro avuto con il gruppo di ricercatori dell'Archivio di Tradizioni Popolari della Maremma Grossetana di cui ho parlato nell'introduzione, una raccolta di testimonianze orali ha messo in luce la presenza di una simile classificazione anche nelle zone toscane. Gli informatori della Maremma toscana parlano espressamente del *maschio* della *Typha* e, particolare molto interessante, essi considerano maschile anche l'infiorescenza della canna prima che si apra per l'inseminazione e diventi quindi, nell'ottica locale, femminile. La distinzione della canna in parti maschili e femminili è spostata quindi sulla parte superiore della canna.[42]

La classificazione delle piante di palude in piante maschili/piante femminili, in conclusione, assume uno spessore storico profondo e una diffusione spaziale piuttosto vasta. Le segnalazioni che ho riportato

[41] Tutte queste azioni sono descritte con abbondanza di dettagli etnografici, storici, linguistici nello studio di Fabre-Vassas 1983.

[42] Cfr. negli Atti del Convegno, Breda, Clemente, 1998.

suggeriscono una diffusione almeno europea di questa modalità classificatoria.[43] Ma questi brevi accenni alla diffusione nel tempo e nello spazio di questa modalità classificatoria sono ben lungi dall'essere completi ed esaustivi. Un'analisi per aree e temi non è infatti un obiettivo di questa ricerca. Quello che vorrei sottolineare qui, piuttosto, è l'interesse che avrebbe il portare a termine un simile studio dove, lo ripeto, la classificazione del mondo vegetale è completamente alternativa rispetto a quella scientifico-tassonomica di tipo linneiano.

Inoltre, se usassimo come modello interpretativo di tutti questi (e di possibili ulteriori) dati, l'immagine proposta da L. Piasere e ripresa da Solinas (Piasere, 1998, p. 152) della storia come schermo-video, dove i dati possono andare solo avanti e non indietro, potremmo chiederci: a quale velocità è proceduta questa classificazione, se dopo duemila anni ancora si ripresenta a noi pressoché intatta? E che significato ha questa lunga, lunghissima permanenza nel tempo? Come questo sapere si è trasmesso nel tempo? Attraverso quali canali, quali strategie? Cosa ci mostra lo schermo-video oggi, rispetto alla visione di duemila anni fa? Si tratta di una rappresentazione impoverita o ancora ricca e produttiva di saperi e di pratiche?

In quali dinamiche sociali attuali si inserisce? Sarà questo ultimo interrogativo ciò che andrò a scandagliare nei prossimi capitoli.

[43] Plinio parla di canne maschili e femminili per una zona ancora più ampia, includendo precisamente l'India: "Secondo gli Indiani anche per questa pianta c'è differenza fra esemplare maschile ed esemplare femminile. La pianta maschile ha un fusto più pieno, quella femminile è più capiente all'interno" (Plinio, XVI, 65).

7. SAPERI FORTI

7.1 La valle che brucia

– Qua, védela, se i ghe désse fógo, qua tra du tre giorni, la vede un fógo, alto come i penacéti.
– Se védeo da lontan, da Ostiglia presempio?
– Siiii si sì, da casa mia, quande che i bruśa la val a me n'acòrzo, sì sì, *ecco, digo, i bruśa la val.*
– Éo possibie che i la bruse oggi la val?
– Ben, i brusarà mìa incó, i ghe pensa poco a bruśarla (Primetto).

[– Qua, vede, se gli dessero fuoco, qua tra due o tre giorni, lei vedrebbe un fuoco alto come questi pennacchi.
– Si vede da lontano, da Ostiglia per esempio?
– Siii, sì, sì, da casa mia, quando bruciano la valle me ne accorgo, sì, sì, ecco, dico, bruciano la valle.
– È possibile che la brucino oggi la valle?
– Beh, non bruceranno mica oggi, ci pensano poco a bruciarla].

Entro il 25 marzo, ogni anno la valle veniva bruciata. *L'é na val che bruśa*, "è una valle che brucia", era diventato un modo di dire locale per indicare un evento forte, ultimo, trasformativo, una rivoluzione. Bruciare è tutto questo, infatti. È un evento complesso e in parte traumatico del quale cercherò di mostrare alcuni aspetti culturali.

Il periodo della bruciatura segna la conclusione dell'annata in valle, è l'ultimo lavoro che vi si svolge, prima della ripresa vegetativa delle piante. È una tecnica di debbio, bruciatura stagionale delle stoppie praticata in molte zone del mondo, e niente affatto sconosciuta anche in Europa.[44]

[44] Per un quadro generale di queste tecniche in uso presso vari popoli cfr. Pavanello, 1992, p. 109. Descrizioni di tecniche di "taglia e brucia" sono in Vayda, 1969, in particolare nell'articolo di Conklin; un approccio antropologico ed etnografico a questa tecnica praticata presso gli Achuar è in Descola, 1986; cfr. anche Haudricout-Hedin, 1993, p. 78. Un inte-

Una ricerca di documenti d'archivio su questa particolare applicazione del debbio alla palude sarebbe secondo me interessante.[45]

La ricerca etnografica che ho svolto ha permesso di giungere ad alcune conclusioni su questa tecnica colturale particolare, analizzata dal punto di vista locale, come vedremo attraverso le testimonianze e il percorso etnografico.

– E quando che i féa i foghi lu se ricòrdeo?
– Sì, questo tempo qua i la bruśava.
– Chi èreo che la bruśava?
– *I la brusava quéi che la coltivava*, perché la se pulìia, tute ste fóie che era cascade durante l'inverno le ostruiva i germogli che véa da végner su no? e lora i la brusava prima che la comincésse a germogliare, ecco, sto tempo qua, perché de norma l'é sto periodo qua che l fa quel venteśìn, de giorno, e lora co un fuminante i le bruśa.
– E se a védeo da qua?
– Sì, sì sì, eh fin à la sera se vedéa un śbruśóre là, no se vedéa mìa le fiamme, ma se vedéa come l'aurora quande che leva l sole la matina (Pietro D.).

[– E quando facevano i fuochi lei si ricorda?
– Sì, questo periodo qui bruciavano.
– Chi la bruciava?
– La bruciavano quelli che la coltivavano, perché si puliva, tutte le foglie che erano cadute durante l'inverno ostruivano i germogli che dovevano crescere, no? e allora bruciavano prima che cominciasse a germogliare, ecco, questo tempo qua, perché di norma è questo il periodo in cui c'è quel venticello, di giorno, e allora con un fiammifero le bruciano.
– E si vede da qua?
– Sì, sì, sì, eh, fino alla sera si vedeva un bruciore là, non si vedevano mica le fiamme, ma si vedeva come l'aurora quando leva il sole la mattina].

ressante esempio di bruciatura nei monti della Galizia è in Balboa, 1992. Fondamentale, per l'Italia, lo studio di E. Sereni sulle tecniche del debbio e la storia dei disboscamenti e dissodamenti in Italia, che riprendo anche più avanti in questo capitolo (Sereni, 1981).

[45] Per esempio Goudsblom cita una interessante scoperta di Bottéro (J. Bottéro, 1973, *Notes sur le feu dans les textes Mésopotamiens*, in *Le Feu dans le Proche-Orient antique. Aspects linguistiques, archéologiques, littéraires*, Actes du Colloque de Strasbourg 1972, Brill, Leiden, p. 9-32) per cui "sia la lingua sumera più antica, che quella semitica accadica più recente avevano due termini per definire il fuoco. Uno era comune e prosaico, rappresentato dal pittogramma di un vaso di fuoco; l'altro era molto più solenne ed era rappresentato da un canneto in fiamme. Possiamo forse interpretare i due pittogrammi come riferimenti alle due forme originali del fuoco controllato che ho distinto nel capitolo II: il fuoco per cuocere (la forma in assoluto più 'addomesticata' del fuoco) e il fuoco usato per disboscare la terra (che assomiglia più da vicino al fuoco 'selvaggio')" (Goudsblom, p. 45). Il realtà non si tratterebbe in questo caso di disboscamento della terra, ma della palude.

Osservare la palude che brucia è in effetti uno spettacolo emozionante. L'incendio cui si assiste oggi nella piccola palude del Busatello è limitato e ridotto, ciononostante affascinante. Permette di immaginare cosa doveva essere stato l'incendio di migliaia di ettari di valle, quando le valli erano le "Valli Grandi".

Ci sono degli accorgimenti da osservare, per bruciare la valle. Innanzitutto, c'è un periodo delimitato entro il quale appiccare il fuoco, tra la fine della raccolta delle canne ed il 25 marzo, dato che in questo giorno si faceva innalzare il livello dell'acqua in valle e quindi dopo questa data la bruciatura non si sarebbe più potuta effettuare.

– Sempre bruśàda vero?
– Sì, *vegnìa l'acqua dopo!* E quindi la ndaśéa sotto tutta la val, no se podéa pi brusarla e lora quando se ndaśéa taiàrla *l'era tuto sporco soto*, invésse brusàndola prima che l'era tuto secco, *se vedéa dei fóghi, eh mamma mia*.
– Quanti dì ghe impieghéi a bruśàrlo?
– Eh, *se tirava na s-ciànta de vento, in mezza giornàda tirava su tutto* (Bruno M.).

[– Sempre bruciata, vero?
– Sì, veniva l'acqua dopo! E quindi la valle andava sotto tutta, non si poteva più bruciarla, e allora quando si andava a tagliarla era tutto sporco sotto, invece bruciandola prima, quando era tutto secco, si vedevano dei fuochi, eh mamma mia.
– Quanti giorni ci impiegavano a bruciarla?
– Eh, se tirava un po' di vento, in mezza giornata tirava su tutto].

Per bruciare, la palude doveva essere secca, il più asciutta possibile. Il periodo primaverile, con i suoi venti secchi e frequenti (l'*astrìn*, localmente), favorisce l'essiccarsi del suolo e dei vegetali rimasti in palude e rende quindi propizio l'attizzare il fuoco.

– Poi a marzo si aspettava la giornata giusta per poter bruciare.
– *Qual è la giornata giusta per poter bruciare?*
– *Dal 2 al 15, quando c'è noaltri ghe diśémo astrìn*, quello, anche adesso quei periodi là, fine febbraio, bruciano i fossi, c'è molto secco, una giornata asciutta.
– *Astrìn?*
– È una parola mantovana, dialetto, *astrìn* cioè una cosa che se butti via un fiammifero, lì attacca subito, siccome che c'è tutto le foglie delle canne, la palude sopra ha una radice, per un bel periodo, per terra c'è tutto questo fogliame, il carice che è asciutto, secco, allora lì tutto brucia, non si può ndar dentro con una macchina, uno bisogna che sia pratico camminarci dentro, dove si taglia le

canne resta quel pezzettino, *a bocca d'ùśer* (a becco di luccio) ghe diśémo noaltri in dialetto mantovàn, si pianta in un piede eh! Allora quando c'è *tutto quello sporco lì*, che c'è tutto pronto, lì dà un fiammifero, se c'è un po' di vento, lì parte, *si apre, va all'infinito*, va dappertutto eh! a volte mi è capitato il contrario, delle volte il vento mi si gira in un colpo, *ho dovuto saltare in Busatello perché non mi prendesse*, capita capita.

– Lei bruciava la sua e gli altri...

– No no , quando bruciavo la mia *il fuoco chi lo ferma*? Più o meno è il periodo per tutti eh! Perché c'era questo Busatello nel mezzo, ma a volte è stretto e allora il fuoco passa di là, *il fuoco chi lo ferma*? la palude veniva bruciata tutta (Fago).

Per bruciare la palude si attendeva quindi che fosse asciutta ma anche che fosse "coricata", cioè che piogge, brinate, nevi, avessero steso a terra la carice ricresciuta nella tarda estate o che si trovava in mezzo alle canne e non era stata raccolta:

– Qua la bruciavano la palude?

– Sì ma per bruciarla bisogna che sia asciutto, uno, e un'altra cosa, che sia coricata, *perché se nò non brucia* (Nando L.).

Ogni proprietario bruciava il proprio appezzamento di valle, ma praticamente gli incendi erano simultanei.[46] Ognuno aveva cura che il fuoco arrivasse dappertutto, riaccendendolo nel caso la bruciatura non fosse stata completata.

– Beh oh Dio, quande staśéa là più avanti verso Ostiglia mi ghe daséa fógo, mi gavéa l me pèsso, *ghe daśéa fógo al mio, dopo ghe saremo in tre che gavéa quel pesso de val, tutti ghe daśéa fógo al so pèsso*.

– Sì ma lora se podéa darghe fógo.

– *Allora se daśéa fógo quant che se voléa*.

– Adesso co quei verdi là no se sa mìa, adesso dàndoghe più fógo va remengo tutto, la val no la rende più come prima (due fratelli T.).

[– Beh oh Dio, quando stavo là più avanti, verso Ostiglia, io gli davo fuoco, avevo il mio pezzo, gli davo fuoco al mio, poi eravamo in tre che avevamo quel pezzo di valle, ognuno dava fuoco al suo pezzo.

[46] Scrive Sereni che "è noto come proprio sulle terre comuni del villaggio si esercitassero, più sovente, le tecniche del debbio" (Sereni, 1981, p. 93, nota 227). Come si può leggere più avanti (capitolo 8 e 10.1), erano spesso proprio le paludi ed i boschi a costituire le terre collettive comunali, e a corrispondere, spesso, a terre poste ai confini del paese. La testimonianza riportata mostra in atto una applicazione collettiva e simultanea della tecnica del debbio.

– Sì ma a quel tempo si poteva dargli fuoco.

– Allora si poteva dargli fuoco quanto si voleva.

– Adesso con quei verdi là non si sa mica, adesso non dandogli più fuoco va tutto in malora, la valle non rende più come prima].

– Lu chél se ricorde i ai sempre bruśàda la valle?

– Sempre, in primavera la va pulita, tutta, perché *me pupà l véa l so pèsso da bruśàr, me pore śio ghéa un altro, tutti véa l so pèsso*, perché bisogna pulirla.

– Ma come féo ognùn a bruśàr èl so pèsso?

– Èl so pèsso, *dopo l fógo va, passa in altra valle*, comunque me papà l véa, l proprietario de la valle ghe diśéa "quando no gh'é più la canna daghe un fumìnante cerca che la se pulisse ben", me śio istésso, insomma la vegnìa bruśàda tutta.

– Erano persone apposta?

– Delle volte s'era anche l proprietario, vegnìa là dopo che era ciót su la canna, perché prima se ciól su la canna e dopo se bruśa la valle (Gianni S.).

[– Che lei si ricordi, l'hanno sempre bruciata la valle?

– Sempre, sempre in primavera va pulita, tutta, perché mio papà aveva il suo pezzo da bruciare, mio povero zio ne aveva un altro, ognuno aveva il suo pezzo, perché bisogna pulirla.

– Ma come faceva ognuno a bruciare il proprio pezzo?

– Il suo pezzo, poi il fuoco va, passa in un'altra valle, comunque mio papà aveva, il proprietario della valle gli diceva "quando non c'è più la canna dagli un fiammifero, cerca che si pulisca bene", mio zio lo stesso, insomma veniva bruciata tutta.

– Erano persone apposta?

– A volte era anche il proprietario, veniva lì dopo che si era raccolta la canna, perché prima si prende su la canna e poi si brucia].

Il fuoco si appiccava verso mezzogiorno, quando cioè la valle si era asciugata dall'umidità mattutina, e brucia fino a sera, poi di notte l'umidità spegneva di nuovo il fuoco. Anche per questo era importante aspettare una giornata asciutta per bruciare la valle. Se il lavoro non era compiuto in una giornata, il giorno seguente si riappiccava di nuovo il fuoco alla valle.

La bruciatura in valle brucia le foglie di carice rimaste dal taglio estivo, oppure quelle rispuntate ma non raccolte e poi essiccatesi durante l'inverno (il *regosìn*) e gli spuntoni di canna rimasti in valle dopo la raccolta del fusto della canna (gli *spròchi*). In questo senso, la bruciatura consente di ottenere una "tabula rasa" in palude, un letto di cenere nera, una eliminazione completa del materiale vegetale secco (*vedi* figura 17c).

– Se la vedésse *che belésa ndé che l'é passà l fógo*, a ghe *resta tuto nero, tuto nero, bruśà nero*, na pulizia che l'é un piasér! (Primetto).

[– Se lei vedesse che bellezza dove è passato il fuoco, resta tutto nero, tutto nero, bruciato nero, una pulizia che è un piacere].

Se ripensiamo alle conoscenze della gente di valle riguardo alle modalità di produzione della canna e di riproduzione delle risorse, comprendiamo come la bruciatura fosse per loro una fase essenziale per la conservazione delle risorse della palude. La canna infatti si riproduce attraverso la catena rizomica, per cui diventa essenziale che essa trovi spazio libero per il rigetto dei germogli. Viceversa, la massa vegetale prodotta da una palude in un anno è cospicua e notevole per quantità (le paludi hanno in assoluto la maggior produttività di materia organica).[47] Se non viene costantemente ridotta, essa rischia di accumularsi di anno in anno, di alzare il letto della palude e quindi di portarla, anche abbastanza velocemente, all'interramento. La stessa canna cresce storta, senza forza, "si soffoca".

Il fuoco, la bruciatura della valle, risulta essenziale alla riproduzione delle canne, e quindi sostanzialmente, del paesaggio della palude. È talmente essenziale che Arduino M., raccoglitore in valle, dichiara che i *canaróì* rinunciavano, seppur a malincuore, a raccogliere la canna quando questa cominciava a germogliare, e bruciavano la valle, pur di garantirsi il raccolto anche l'anno successivo, anche se raccogliere altri mazzi di canna avrebbe fruttato loro ulteriori guadagni. Torneremo su questo argomento più avanti, quando analizzerò le conseguenze della mancata bruciatura della valle, al giorno d'oggi.

Questa "tabula rasa" creata dal fuoco in palude, questo paesaggio bruciato, completamente nero, è interpretato dalla gente di valle come "bello": è un paesaggio "pulito", essi dicono, totalmente trasformato, dove tutto il paesaggio è diventato nero, ma "bello".

– Se fa dei giorni un po' chiéti la buta prima, verso la metà de marzo, la vorée bruśàda alora, co se vede l verde, un bel verde, altrimenti così dopo quand la buta lì, se vede l verde e anca l secco, *l'é mìa bèla la val.*

(...).

[47] Per qualche considerazione sull'efficacia del ceduo e dell'incendio in Maremma in relazione alla massa organica cfr. Pignatti, 1994, p. 189-193.

– Se la vedésse *che belésa ndé che l'é passà l fógo*, a ghe resta tuto nero, tuto nero, bruśà nero, na *pulizia* che *l'é un piasér!* (Primetto).

[– Se ci sono dei giorni un po' quieti germoglia prima, verso la metà di marzo, bisognerebbe bruciarla allora, quando si vede il verde, un bel verde, altrimenti così (cioè senza bruciare) quando poi germoglia, si vede il verde e anche il secco, non è mica bella la valle.

(...).

– Se lei vedesse che bellezza dove è passato il fuoco, ci resta tutto nero, tutto nero, bruciato nero, una pulizia che è un piacere!].

Il bello della palude è, per questi uomini, il "pulirla", l'eliminare ciò che interferisce con la produzione di una carice bella e di una bella canna, secondo le caratteristiche che abbiamo esaminato. Bruciare la valle significa pulirla, da insetti, bestie, elementi vegetali indesiderati. Bruciare la valle è la forma più estrema di cura di questo paesaggio, di cui il fuoco è uno strumento importante ed essenziale. Il fuoco che pulisce la valle la rende, secondo la visione locale, "bella" e "pulita".

Questa concezione del bello emerge per contrappunto quando un altro interlocutore, parlando delle trasformazioni recenti di questa attività, parla di come questo lavoro sia diventato un lavoro "sporco" per i concittadini di questo paese. Nel paese dove un tempo l'attività artigianale che creava la loro identità paesana era proprio la lavorazione delle erbe palustri, i palustrai non sono stati "accettati" nelle nuove zone industriali. Momento emblematico della crisi di questa identità di mestiere e identità ambientale, i palustrai sono rimasti esclusi dalla modernizzazione delle attività industriali, e quindi dalle zone industriali.

– Veniva tutto confezionato a mano, dopo un po' di scarsità di manodopera, perché *praticamente è un lavoro sporco, e i giovani i vól mìa savérghen del lavoro sporco*...

– Allora c'era un'abitudine, cioè ogni paese ha la sua abitudine, a Casteldario fanno le ciabatte, noi si lavorava, si faceva queste cose qui, le stuoie, poi si faceva l'erba palustre, la carezza ghe disémo noi, qui veniva lavorato (...).

– *Poi hanno cominciato a chiacchierare: "mah, tirare in paese gente che lavora le canne, è una sporcizia, perché porta", merce che nasce in la palude, nell'acqua non è che sia sporca, e neanche infettiva* (Nando L. e figlio).

"*Gente che lavora le canne, è una sporcizia*", i palustrai si sono visti giudicare come troppo sporchi per essere degni di entrare a far parte degli imprenditori delle zone industriali. Probabilmente i motivi erano altri, e di altri ordini di ragioni. È interessante invece lo slittamento dei si-

gnificati dello sporco e del pulito. Nando L. dice che "la merce che nasce in palude non è sporca". Loro erano infatti quelli che "pulivano", che creavano il "pulito in valle". Il loro sporco era uno sporco simbolico e non uno sporco "igienistico". Sporca per loro era la valle che doveva essere bruciata, piena di *spròchi* e di germogli della carice *maschio*; sporco era per loro tutta la parte maschile delle piante di palude, come si legge nelle testimonianze di questi uomini della valle.[48] Uno *sporco* simbolico.

Oggi "sporco" pare essere diventato il loro lavoro stesso, il loro essere "gente che lavora le canne", gente consueta con la palude, con questo luogo emblematico, difficile e critico. Questa loro identità è vissuta come "sporcizia", come contagiata dallo sporco. Così, anche per questo, dice Nando L., uno degli ultimi palustrai della zona, i giovani non vogliono più fare questo "lavoro sporco", non vogliono saperne.

L'ideologia dell'igienizzazione del mondo ha trasformato il loro sporco simbolico positivo e vitale, in uno sporco come mancanza di igiene.

Anche attraverso questa piccola trasformazione di significati, cambia un'identità intera.

7.2 Bruciare la valle: il debbio

Le conoscenze locali riguardo alle forme di vita delle piante di palude spiegano che l'infiorescenza spunta per prima sul ceppo di radice, su quei monticoli, gli *zuli*, formati dai cespi di carice. L'infiorescenza spunta prima che germoglino le foglie, e spunta, secondo le testimonianze, quando la palude è ancora coperta di foglie secche e resti della vegetazione dell'annata precedente e dell' ultimo raccolto di canne. A quel punto è necessario bruciare la valle, appiccare il fuoco. In questo modo il *maschio*, l'infiorescenza, viene bruciata e i nuovi germogli che spunteranno saranno privi dell'infiorescenza, e costituiti esclusivamente dal fogliame.

L'obiettivo di questa tecnica del fuoco è dunque quello di ottenere, sostanzialmente, una maggiore e migliore produzione di "erba", intesa come produzione di fogliame puro, selezionato, senza nessuna altra specie fram-

[48] In tante testimonianze, riguardanti il debbio, si noti che il bruciare la valle è identificato come un "pulire" e il maschio, oltre alle connotazioni che sono state esaminate, è identificato anche come uno "sporco".

mista all'interno; il fusto, più rigido, più corto, dotato del capolino grosso e multiforme dell'infiorescenza, è senz'altro un elemento di "disturbo" nell'insieme ordinato e selezionato delle lunghe foglie di carice.

La bruciatura funziona da filtro, selezionando parti volute della pianta. In questo caso, si identifica e si elimina l'infiorescenza per conservare le foglie. Nell'ottica della classificazione locale si elimina il *maschio* e si conserva la *femmina*.

La bruciatura della valle crea una tabula rasa della vegetazione aerea rimasta in valle dopo i due raccolti stagionali. La creazione di questa tabula rasa è la condizione per una ripresa vegetativa dei vegetali subito dopo la bruciatura: le radici ed i rizomi delle piante, infatti, non vengono bruciati dal fuoco, e la prima pioggia che arriva, insieme con l'innalzamento dell'acqua in valle subito dopo la bruciatura, permette il germoglio delle piante di palude. Il rigetto vegetativo dopo la bruciatura è intenso; le piante erbacee ne sono favorite. La carice e la canna trovano le condizioni ideali per la loro ricrescita.

Che il debbio, soprattutto quello boschivo, avesse un effetto di profonda modificazione dell'ambiente circostante è stato dimostrato da molti studi ecologici, ma anche da evidenze etnografiche sia europee che extraeuropee, da studi storici e da studi archeologici. Il fuoco è considerato essere stato il primo e più potente strumento che l'uomo abbia utilizzato per modificare l'ambiente circostante (cfr. Stewart, 1956). "Molto prima dell'introduzione dell'agricoltura, la vegetazione di larga parte del globo era già stata pesantemente modificata dall'interferenza umana con l'aiuto del fuoco" (Goudsblom, 1996, p. 17). Molti studiosi di ecologia concordano sull'uso strumentale che si fece fin dall'antichità del fuoco: "Il più diffuso, e probabilmente il più antico mezzo attraverso cui i cacciatori-raccoglitori hanno manipolato gli ecosistemi per ottenere vantaggi nella competizione con animali che essi utilizzavano per alimentarsi e per altri scopi, fu il fuoco" (Harris, 1996, p. 450).

Oggi, in una società ad agricoltura intensiva, dove terra e bosco sono diventati sempre più rari,[49] la tecnica del taglia e brucia risulta essere spesso solamente un evento traumatico per l'ambiente.

[49] Cfr. per esempio i dati sugli incendi boschivi ricordati dal WWF, 1996 (a cura di M. Serra): "Negli ultimi 10 anni in Italia sono bruciati in media 50.000 ettari di bosco all'anno (...). Dal 1970 al 1995 sono andati in fumo 13.900 chilometri quadrati di boschi, e cioè l'equivalente dell'intera superficie della Campania, o quattro volte quella della Valle d'Aosta. La

Un'ottica meno prevenuta nei confronti del fuoco, ha invece permesso di individuare alcuni effetti e conseguenze particolari ed importanti per l'evoluzione culturale dell'uomo e delle società; la tecnica della bruciatura, infatti, per molti millenni è stata una strategia ecologica a lungo termine (Goudsblom, 1996, p. 32). Per esempio, la tecnica colturale del debbio, o meglio dell'ignicoltura, può trasformare un ambiente boschivo in una prateria. La steppa mediterranea stessa è interpretata da E. Sereni come il risultato ecologico della degradazione del paesaggio forestale originario:[50] "Non solo nell'origine, eventualmente, della nostra macchia, per degradazione dell'antica selva mediterranea, bensì anche nell'ulteriore processo di degradazione della macchia stessa, una parte di primo piano deve essere toccata agli incendi dei pastori e ai fuochi dei debbi" (Sereni, 1981, p. 42). Lo stesso paesaggio agrario italiano è quindi il frutto *anche* delle antiche azioni del debbio, come fa notare Sereni, riportando una serie di dati e di cifre che rendono ragione "della parte decisiva che sin quasi ai nostri giorni – e certo assai più largamente nel passato – esse (le tecniche del debbio), hanno avuto nella degradazione del paesaggio forestale e nell'elaborazione del paesaggio agrario del nostro paese" (Sereni, 1981, p. 5).

Le osservazioni di Sereni mettono in luce la funzione del fuoco di diradamento dell'opacità della selva e il suo legame con il pascolo: "È solo in conseguenza di agenti antropogeni, cioè solo per effetto di un intervento diretto dell'uomo, che questa caratteristica dominante della selva me-

furia distruttiva del fuoco minaccia particolarmente macchie e foreste mediterranee (...). Rischiano la scomparsa gli abitanti degli ambienti boschivi raggiunti dalle fiamme: dalla testuggine di Hermann, alla ninfa del corbezzolo, ai grandi picchi neri che abitano le ultime foreste secolari (...). I dati del Corpo Forestale dello Stato indicano che queste ultime (le zone protette), soprattutto i parchi nazionali di nuova istituzione, sono particolarmente colpite dagli incendi: il bosco, in questo caso, diventa il bersaglio finale di dissensi, proteste, malumori, o conflitti d'interessi che gravitano intorno ai nuovi parchi (...). Le cause di incendio sicuramente riconducibili alla responsabilità dell'uomo sono all'incirca l'85%: di queste circa il 60% riguarda incendi appiccati volontariamente (...). Da notare che gli incendi dovuti a cause naturali (per lo più fulmini) sono solo lo 0,7% del totale". Si veda anche la recente denuncia dell'UNESCO, nell'articolo di Bequette, 1998.

[50] Cfr. Sereni, 1981, p. 39, 42, 47. A tale proposito sono importanti le analisi condotte da Sereni (1981) dedicate alle tecniche del debbio e alla storia dei disboscamenti e dissodamenti in Italia. Il saggio è ricco di documentazioni linguistiche, storiche, letterarie, naturalistiche. In apertura del saggio viene riportata una bella leggenda calabra raccontata da un vecchio boscaiolo del luogo, e riguardante proprio la tecnica del debbio (i buoi rossi sono il fuoco, la terra nuova è quella forestale, ancora da disboscare).

diterranea originaria è venuta gradualmente modificandosi. E la sua densa opacità, in effetti, è stata man mano dissipata, dapprima, non solo e non tanto con l'abbattimento di singoli alberi, o di interi appezzamenti boschivi, quanto per gli incendi conseguenti ai fuochi dei pastori e poi, sempre più frequentemente, a quelli dei debbi: la cui efficacia ai fini del progressivo diradamento della selva originaria risultava ulteriormente accresciuta dal sovraccarico pascolativo, e specie da quello del bestiame caprino che, col suo morso, stroncava largamente il ripullulare degli alberi abbattuti, o danneggiati dal fuoco" (Sereni, 1991, p. 39-40).

La bruciatura delle superfici boscose può svolgere una funzione importante nel processo di domesticazione degli animali stessi: è questa l'ipotesi di Lewis. "Bisogna sottolineare (...) come il fuoco costituisse lo strumento di gran lunga più potente ed efficace in possesso dell'uomo pre-agricoltore (...). Si tratta di qualcosa di ben diverso, con effetti fin da allora sconvolgenti sul piano ecologico e con radici molto più antiche (...). Tali incendi determinavano, nelle aree incendiate, lo sviluppo di una grande massa di erbe tenere e di giovani germogli, oltre a quello delle piante pioniere colonizzatrici. Tutta questa funzione fungeva da alimento per le comunità umane e soprattutto, data la sua elevata appetibilità, da esca infallibile per la selvaggina erbivora, e quindi da formidabile coadiuvante per la caccia".[51]

L'abbruciamento della foresta, dei vegetali secchi, delle stoppie, ottiene come risultato la riduzione della biomassa totale, consente di vedere più lontano e di camminare meglio, spinge gli animali fuori dalle tane e allontana serpenti e predatori, uccide insetti e piccoli parassiti. L'ignicoltura crea condizioni più favorevoli per alcune piante (cfr. Goudsblom, 1996, p. 17), stimola la circolazione di linfa vitale nuova e ricca di alto valore nutritivo per la fauna (cfr. Goudsblom, 1996, p. 30).

La ricrescita di vegetali erbacei sui luoghi bruciati attirava in quei luoghi un numero assai più elevato di animali erbivori, favorendo così la caccia; le attività di raccolta di vegetali stessi erano facilitate. "L'economia del fuoco, diretta a incrementare la produttività della raccolta e della caccia, fu, come fa notare Lewis,[52] un importante 'pre-adattamento all'agricoltura', non meno importante dello sviluppo delle pietre da macina e delle attrezzature di magazzinaggio. In tono simile, l'archeologo inglese Paul

[51] Lewis, 1972, ripreso anche da Forni G, 1990, p. 96

[52] Goudsblom si riferisce a Lewis, 1972.

Mellars ha sostenuto che l'uso sempre più efficace del fuoco per la caccia preparò la strada alla pastorizia" (cfr. Goudsblom, 1996, p. 30).

Su questa linea, G. Forni ha sostenuto che "i cacciatori del Neolitico che bruciavano il sottobosco per agevolare la crescita di piante e germogli freschi che avrebbero attratto gli erbivori, si stavano già comportando come 'produttori di animali'. In modo analogo, i raccoglitori che bruciavano il bosco per promuovere la crescita di graminacee invece di alberi, si comportavano in maniera simile ai 'coltivatori' " (Forni, 1990, p. 31).

Il fuoco, quindi, agevolò l'addomesticamento delle piante e degli animali, favorendo l'agricoltura, anche se non per questo si devono identificare queste pratiche come agricoltura (tra l'altro non tutti i luoghi dove si bruciava passarono all'agricoltura) (Goudsblom, 1996, p. 29).

L'uso del fuoco è conosciuto in tutte le parti del mondo e non mancano importanti attestazione di questo uso anche nella Pianura Padana.[53] Documenta ancora il Sereni: "Non è solo sulle distese boschive, d'altronde – l'abbiamo già accennato – che le pratiche dell'abbruciamentosi sono esercitate, e talora a tutt'oggi si esercitano. Non meno frequentemente tali pratiche sono state infatti volte, per il passato, alla riduzione a coltura o

[53] Cfr. Forni, 1990. Per quando riguarda la nomenclatura delle tecniche del debbio, nelle strette vicinanze della zona della mia ricerca esiste un residuo di palude denominata "Brusà", che rimanda direttamente al latino medievale *brusare*, attestato secondo il Sereni a Genova, in Liguria e poi diffusosi nell'Italia settentrionale, centrale e meridionale, con derivazione da un "fondo linguistico paleoligure preindoeuropeo", secondo il DEI (cfr. Sereni, 1981, p. 27-28 e 85, nota n. 176). In altri luoghi del Veneto è diffuso il termine *Arsié*, *Arsedo* (Sereni, 1981, p. 85). Per quanto riguarda invece la pratica di debbio che sto analizzando, la denominazione può essere in parte ricondotta all'etimo *brusare*, nella locuzione *brusàr la val*, in parte alla nomenclatura volgare relativa a queste pratiche come *dar fuoco*, che sono, secondo il Sereni, "di più tarda elaborazione romanza" (Sereni, 1981, p. 25, che discute anche le locuzioni tipo *metter fuoco* attestate in molti Statuti volgari, medievali e a loro volta negli Statuti latini). Più tardi, scrive Sereni "*bruciatura e abbruciamento* saranno i termini che – nel suo memoriale del 13 agosto 1768, indirizzato ai provveditori alle beccarie – l'agronomo veneto Pietro Arduino userà per 'debbio'" (Sereni, 1981, p. 28). Interessante, in Sereni, la discussione della locuzione *brusàr i paléri*, nel senso di 'addebbiare', locuzione di uso corrente in Apuania che è da riferire a "*paléra* 'carice, pianta dei luoghi umidi e paludosi'" (Sereni, 1981, p. 31). Nel piacentino *paléra* è da considerarsi come "carice", secondo Sereni che riprende Olivieri (*Di alcuni nomi locali dell'Emilia e delle province limitrofe*, Perugia, 1920), ed è probabile, a questo punto, dai dati emersi da questa ricerca, che il suo *paléra* sia riconducibile al mio *pavéra*, o *paéra* o *paviéra*, come documentato da questa ricerca e anche da Cazzola (cfr. paragrafo 5.1.8 e 5.2, nota 20). *Brusàr i paléri*, quindi, si riferirebbe proprio al debbio in palude, evidentemente una pratica assai diffusa nel Nord Italia in ambienti paludosi.

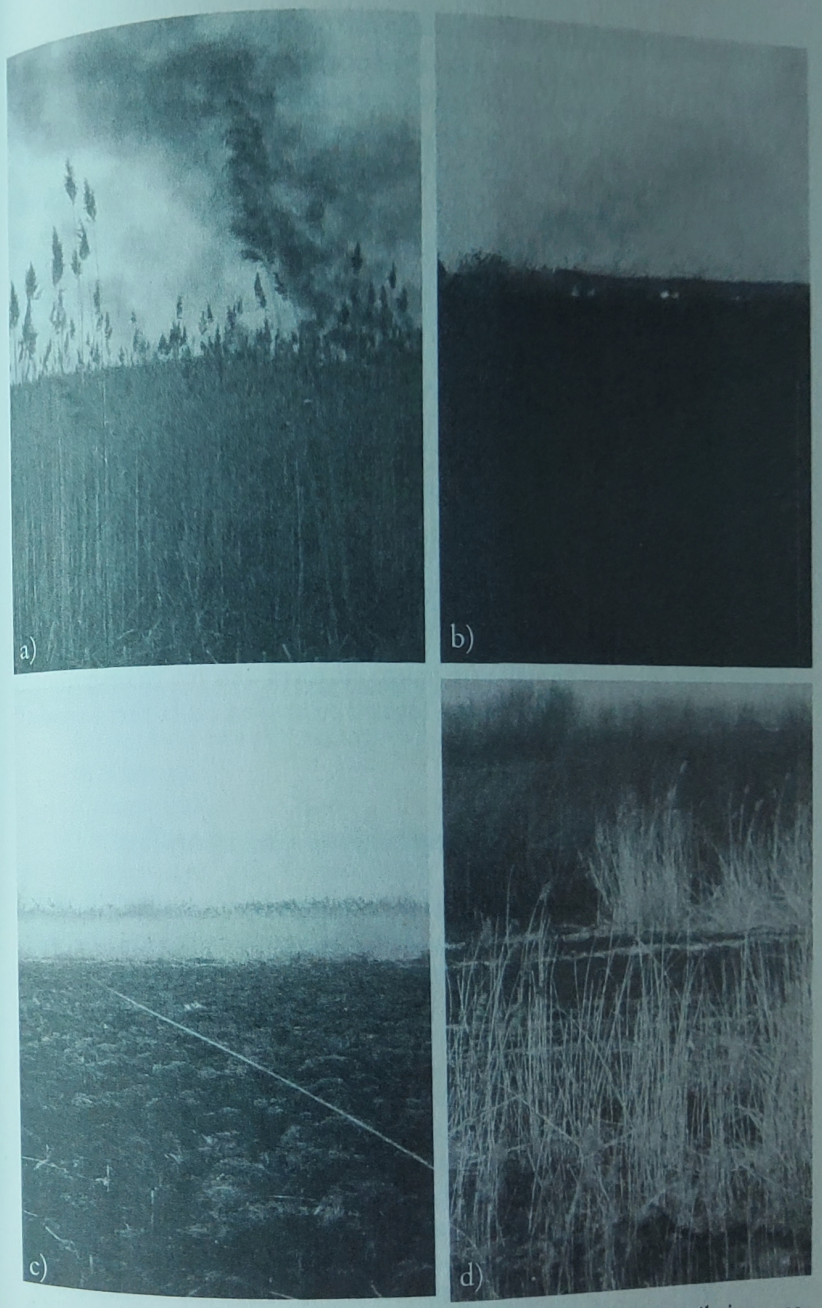


Figura 17. Il debbio in valle: la notte dell'incendio (17a e 17b) e il giorno seguente (17c e 17d).

all'ammendamento di terre di palude o sortumose, o di terreni prativi e stepposi, nei quali il maggior ostacolo alla coltura stessa era costituito da una cotica erbosa eccessivamente ispessita e infeltrita" (Sereni, 1981, p. 16).

In ambito extraeuropeo, gli studi etnografici hanno messo in evidenza un complesso insieme di *saperi* legati all'uso del fuoco: per esempio, le popolazioni che ancora lo praticano sono attente ai fenomeni atmosferici, poiché vento e pioggia possono spazzare lo strato di cenere prodotto dalla combustione, compromettendo la fertilizzazione del suolo, e consentendo solo un raccolto "povero".

La possibilità di osservazione di pratiche di ignicoltura odierne ha permesso anche di rilevare particolari sentimenti legati a queste tecniche: "Oltre a questi benefici 'materiali', essi traevano anche qualche piacere emotivo dalla pratica di accendere fuochi. Appiccare un incendio a un tratto di terra poteva essere un modo per 'impossessarsene', farne cosa propria e stabilire il proprio 'dominio' su di essa" (Goudsblom, 1996, p. 17).

In Australia, come il materiale di Sylvia Hallam dimostra chiaramente, "gli effetti del fuoco degli aborigeni non erano solo ecologici, in quanto modificavano la flora e la fauna, ma anche sociologici e psicologici. Appiccare il fuoco a un tratto di terra era un investimento che conferiva diritti d'uso e creava legami emotivi con la terra stessa" (Goudsblom, 1996, p. 19).

7.3 "Bruciare il maschio": la domesticazione senza bonifica

Ci sono le "piante femmina" e ci sono le "piante *maschio*", in valle.

E c'è una presenza forte del *maschio* in mezzo alle piante che interessano questa gente di valle.

Il *maschio* è ciò che deve essere bruciato. Il *maschio* è l'oggetto che il fuoco deve colpire e distruggere.

– E l fógo servìo sol par la cana o anca par la caréza?

– Anca par la caréza, più che altro par la caréza, perché la caréza se se bruśa mìa, intanto la vien su brutta, mèśa gialla e dopo a gh'é tanto, dentro l primo che nasse l'é l maschio disón noaltri, quel che fa la semensa, èl fa su tutte papparelle cussìta, se gh'é dentro chél lì la caréza quel che compra la compra mìa, perché l'é massa sporco dentro, *quel lì bisogna pulirlo, bisogna tiràrghelo via, bruðando quand l'é vegnù su chél lì*, che chél lì quande séma i vinti de febràr èl comìnsia vegnér fóra, allora *te spèti fin che l'é vegnù fòra ben, tel bruśi*, vien su la pura caréza pulita, *chél lì ghe resta più*, per questo se preferisse bruśàr tardi, perché resta la caréza pulita (Ido B.).

[– Il fuoco serviva solo per la canna o anche per la carice?

– Anche per la carice, soprattutto per la carice, perché la carice se non si brucia, intanto viene su brutta mezza gialla e poi c'è tanto, dentro il primo che nasce è il maschio lo chiamiamo noi, quello che fa la semenza, fa tutte *papparelle* così, se c'è dentro quello lì la carice quello che la compera non la compera mica, perché c'è troppo sporco dentro, quello lì bisogna pulirlo, bisogna tirarglielo via, bruciando quando è venuto su quello lì, che quello lì quando siamo ai 20 di febbraio comincia a spuntare, allora aspetti fin che è venuto fuori bene, lo bruci, viene su la pura carice pulita, quello lì non ci resta più, per questo si preferisce bruciare tardi, perché resta la carice pulita].

– Sta già buttando la caréza vedi?, *ecco quella sarebbe il maschio della caréza che sta spuntando.*

– Quello che sarebbe da bruciare?

– Esatto, *fra dieci giorni al massimo sarebbe da bruciare* (...).

– La caréza maschio, se non viene tagliata, cresce lui o?

– No, quella lì cresce fino a trenta centimetri, fa una specie di panocchietta sopra e si ferma lì, e dalle parti spunta l'altra erba, però succede che quando uno va tagliarla, se c'è in mezzo taglia il maschio e anche la femmina, succede che c'è molto scarto dentro, *allora si cerca di bruciare la parte meno*, rimane più pulita, sta già spuntando guarda guarda (Marco M.).

– Mi hanno detto che bruciavano la palude una volta.

– Sì sì sempre.

– Quante volte?

– Una volta, una volta, sempre marzo, perchè veniva su la roba bèla e se nò nó vien mica suśo bèla, l'é tuta brutta ecco, perché c'è la femina e il maschio, anche lì nella palude, e *se vien su'l mas-cio, la femmina resta di sotto e si secca, non vien mica bella.*

– Il maschio di questa che lei raccoglie o dell'altro?

– Di tutto di tutto di tutto, sì sì sì.

– Quindi quella che bruciano è il maschio.

– Sicuro, *bruciandolo si brucia il maschio e dopo ributta la femmina.*

– Come si fa a distinguerlo?

– Eh, perché qui non c'è, ma se no se vedarìa, *èl ga un gambetto fino el ga na panochietta eccola così* e quello è il maschio, la femmina l'é quela lì che se vede, ecco, *lì l'é stà brucià, lora no ghe né mìa maschio dentro*, no, e dopo se l'era qualchedun l'ho tirà fuori (nei suoi fasci, intende), perché quello che copre, siccome ha il gambo duro, si fa male, si ròsica (si scortica) le dita a pirlàr (a intrecciare i cordoni) (Lino F.).

La bruciatura dell'infiorescenza della carice, del *maschio*, è talmente essenziale alla sua coltivazione che questo interlocutore giunge a parlare

addirittura di *due bruciature*, cosa che non trova conferma nella pratica né in altre informazioni, ma che ci rende molto bene la concezione sottostante di questa tecnica colturale della bruciatura.

– Cosa si può vedere in palude adesso?
– La carẽza si può vedere solo secca.
– Che va bruciata in questo periodo qua.
– A fine mese, perché prima si poteva bruciare fino al 31 di marzo, adesso invece i verdi e compagnia bella hanno stabilito una regola.
– E prima chi stabiliva?
– I tecnici, l'esperienza dai tempi antichi, è una tecnica colturale che è da millenni, cioè bruciavano perchè poi con l'acqua veniva su soltanto la canna, in quelle aree dove c'è la coltivazione della canna, lo stesso è nella carice, la caréẽza.
– No, la caréẽza lì ci sarebbero due periodi di bruciatura, per la caréẽza bisognerebbe bruciare un mese dopo, dunque mentre la canna bisogna bruciarla prima che spunti il germoglio, perchè se no quando c'è il germoglio si brucia tutto, allora bisogna bruciarla un po' prima, febbraio, massimo febbraio sarebbe l'ideale, invece per la carẽza deve germogliare un pochino, perché succede questo qua, *il primo germoglio che viene su è il maschio dell'erba, questo qua non è buono* per fare quei lavori che abbiamo detto prima e allora bisogna lasciar diciamo dieci giorni che cresca questo qua, *quando è cresciuto bisogna bruciare allora si brucia questo qua* e tutta quella secca che c'è dalle parti, allora quando nasce la seconda, co l'acqua, quella sarebbe l'erba sala che si adopera, questa qua è la tecnica culturale, quello che adesso ci sono non so, i verdi e compagnia bela, non si riesce far capire... questi meccanismi che veramente sono validi, perché se fino adesso, la palude è ancora intatta diciamo così... vuol dire che.
– *Da millenni che viene bruciata.*
– Bruciata e coltivata in questo sistema qua, ad un certo punto si vede che è giusto il sistema (Marco M. e Giovanni S.).

Piuttosto, è una bruciatura tardiva quella che viene auspicata dalla gente di valle, una bruciatura che possa colpire il germoglio che contiene il *maschio*. Lo sentiamo in questa interessante testimonianza dove emerge anche lo stupore di questo interlocutore per la presenza "ambigua"del maschio in valle, di cui non si dà una chiara spiegazione

– *Ghe voréa bruśà, perché onde che l'é bruśà, chi l'è sta bruśà bonora, ultimi de febraio, bisognarée ver bruśà anca chi chél periodo lì, perché se se bruśa bonora vien su anca, panocèra, roba cussì, vien su mìa bèla se se bruśa bonora.*
– Quala sarìa sta panocèra?
– Qua ghe n'é mìa, noaltri se, l'é l maschio.
– Come na panocéta.
– Come un panocìn.

– Ma eo la stessa roba de questa?
– Sì...
– *Invésse se se bruśa tardi èl maschio vien mìa su.*
– Ma allora se sto qua l'è maschio questo éo la femmina?
– Mah, com'ela allora che bruśando tardi l maschio l vien mìa suśo? quela l'é na cosa che, eh so mìa gnanca mì, *se te bruśa bonora vien su l maschio, l vien alto così!, el maschio tante volte sparise, o l resta anca dentro, se te bruśa tardi l maschio vien mìa su, mi no so mìa capirme come che sia.*
– Bruśàr tardi cosa vóeo dir?
– Metà de marzo, i quìndeśe vinti de marzo (Lino e Maria F.).

[– Bisognerebbe bruciare, perché dove è stato bruciato qui è stato bruciato presto, ultimi di febbraio, bisognerebbe aver bruciato anche qui quel periodo lì, perché se si brucia presto cresce anche *panocèra* ("pannocchie", infiorescenza) roba così, non cresce mica bella se si brucia presto.
– Quale sarebbe questa *panocèra*?
– Qua non ce n'è, noi gli, è il *maschio*.
– Come una pannocchietta.
– Come un "pannocchino".
– Ma è la stesa cosa di questa?
– Sì ...
– Invece se si brucia tardi non viene mica su.
– Ma allora se questo è il maschio questa è la femmina?
– Mah, com'è allora che bruciando tardi il maschio non viene mica su? Quella è una cosa che, eh, non so mica neanche io, se bruci presto cresce il maschio, viene alto così! Il maschio tante volte sparisce, o resta anche dentro, se bruci tardi il maschio non viene mica su, io non so mica capirmi come sia.
– Bruciare tardi cosa vuol dire?
– Metà di marzo, i 15, 20 di marzo].

La classificazione delle piante secondo la concezione locale quale ho descritto nei paragrafi precedenti, comporta la bruciatura ed è ad essa legata e funzionale. Distinguere *maschio* da *femmina* significa poter identificare più chiaramente un elemento, *il maschio*, e poterlo "gestire", controllare, trattare, manipolare.[54] La gestione del *maschio*, in questo caso, significa la sua eliminazione. E l'eliminazione si ottiene attraverso la bruciatura primaverile. Come dice J. Barrau parlando della do-

[54] Una documentazione della domesticazione ottenuta attraverso l'eliminazione delle infiorescenze è in Barrau, 1978, p. 60, dove la domesticazione dei vegetali è indicata come "la trasformazione o scomparsa dell'apparato riproduttivo".

mesticazione, cacciatori e allevatori praticano una "eliminazione selettiva dei maschi", intervengono "sulla *sex ratio* del branco".[55]

La classificazione locale è quindi direttamente connessa alla pratica del debbio in palude.

Oltre agli effetti ecologici generali che si ottengono dall'ignicoltura, in questo caso, con queste tecniche di manipolazione dell'ambiente si ottengono anche effetti precisi e determinati su alcune specie vegetali particolari. Il risultato ottenuto da questa tecnica è quello di una semi-domesticazione dei vegetali di palude. La classificazione di queste piante in maschile/femminile è la modalità necessaria per ottenere questo risultato.

Se consideriamo queste piante come corpi maschili e femminili, possiamo vedere in atto su questi esseri una vera e propria attività di semi-domesticazione.

Bruciare il *maschio*, in valle, comporta il corrispettivo "conservare" la femmina. All'elemento da *eliminare* corrisponde un elemento da *conservare* e da *favorire*, la femmina rispetto al *maschio*. È questo che succede quando le popolazioni attivano tecniche di domesticazione sugli animali, come gli studi etnografici su popoli allevatori di renne, o di altri animali allevati, hanno mostrato.[56]

Per esempio, nella domesticazione dei bovini, si selezionano le fattrici migliori, maggiormente produttive e si ha di esse particolare cura. Il maschio viene di volta in volta "scelto", a seconda del colore del manto, della forme dei disegni, della statura ecc., secondo strategie che permettono di ottenere poi dalla femmina, attraverso la femmina, i risultati voluti (un certo manto, una certa statura, una certa dimensione, ecc.), largamente previsti dai domesticatori.[57]

In altri luoghi, si trattengono le fattrici presso l'accampamento per determinati periodi (per esempio per il parto, l'allattamento e la produzione del latte) e si lasciano libere di ritornare ad accoppiarsi con i *maschi* in altri periodi. I *maschi*, di conseguenza, sono sempre lontani dagli uomini e dai loro accampamenti, mentre le femmine sono avvicinate e trattenute a periodi alterni (Harris, 1996, p. 452).

[55] Barrau, 1978, p. 60. Riguardo alla manipolazione della sessualità, cfr. più avanti (*vedi* paragrafo 7.6) una ipotesi riguardo la "castrazione" delle canne.

[56] Cfr. Harris, 1996, dove vengono analizzate e descritte le relazioni tra piante ed umani, tra animali ed umani nel processo di domesticazione.

[57] Un esempio di domesticamento dei bovini svolto con queste modalità è descritto nel lavoro etnografico di Fukui, 1996.

In palude, la selezione avviene proprio tra *maschi* e femmine, agendo sul *maschio* per eliminarlo, e tenendo le femmine, conservandole e favorendole. Sono le femmine, dunque, ad essere vicine agli uomini della valle. Ed è comunque sui *maschi* che si agisce, manipolando l'ambiente per renderlo favorevole alle femmine. In generale nella domesticazione di animali e di piante, gli effetti ottenuti sono tre: 1) l'eliminazione di ciò che ne ostacola l'utilizzazione; 2) l'accentuazione delle caratteristiche favorevoli all'utilizzazione; 3) una dipendenza via via maggiore dall'intervento umano (cfr. Barrau, 1978, p. 60). In palude, il risultato ottenuto corrisponde esattamente a questi tre effetti: eliminazione della rigidità del maschio che ostacola l'utilizzazione delle foglie malleabili, produzione di carice e canna adatte all'intreccio e alla lavorazione, con conseguente stretta relazione tra palude e uomo, dato che si tratta qui di una palude "diretta" dalle azioni degli uomini.

Il risultato ottenuto non può dirsi dal punto di vista scientifico una domesticazione nel senso stretto e classico del termine, quale creazione di razze o specie diverse da quelle selvatiche per anatomia, morfologia, fisiologia e attitudine psichica (nel caso degli animali), caratteristiche inoltre che devono essere tutte trasmissibili ereditariamente, perché si possa parlare di avvenuta domesticazione. Inoltre, il processo di domesticazione non è mai completato, in valle, ma si rinnova di anno in anno, ottenendo il risultato voluto, ma ricominciando daccapo, e dallo stesso punto di partenza, ad ogni stagione. Si tratta qui piuttosto di una semi-domesticazione.

Eliminando il *maschio* si ottengono degli organismi completamente differenti, come abbiamo visto. Si elimina un corpo rigido, duro, non malleabile, e si ottiene un corpo morbido, malleabile, resistente, elastico. I due organismi sono completamente diversi. Il *maschio* è considerato, nell'ottica locale, il selvatico della femmina, e abbiamo visto che è stato definito *paglia selvatica, quello selvatico, quello "matto", non buono*.

Da alcuni anni il concetto di domesticazione è stato sottoposto a revisione, insieme alle categorie di domestico/selvatico e alle loro implicazioni filosofiche.[58] Una visione processuale si è imposta ad una visione sostanziale e statica della domesticazione, che sortiva come risultato

[58] Riflessioni sull'opposizione domestico/selvatico sono in Descola, Pálsson, 1996; Harris, 1996; Hell, 1996; Knight, 1996, oltre naturalmente agli studi sulla domesticazione: (Harlan, 1987; Barrau, 1978; Haudricourt, 1962; Haudricourt et Hédin, 1993).

quello di allineare in maniera consequenziale raccoglitori, pastori ed agricoltori.[59]

Il concetto di domesticazione come modificazione genetica e morfologica dei caratteri di un organismo, si è ampliato a comprendere una amplissima serie di processi che si affiancano alla domesticazione, che la rendono possibile e che la precedono e la condizionano, compresa appunto la semi-domesticazione . Più che di domesticazione, si è cominciato allora a parlare di "husbandry", di "apparentamento", di relazione uomo/animali o uomo/piante e di *pre-domestication cultivation*.[60]

La complessità delle relazioni dell'uomo con piante ed animali, ha messo in luce una serie di continuità più che di rotture, nel cammino evolutivo dell'uomo, e un insieme di legami anche a lunghissimo termine, più che di opposizioni tra le varie attività. Il concetto di domesticazione ha subito una estensione anche nel tempo: forme di attivazione di processi di domesticazione sono state individuate a partire dal periodo paleolitico.

Sono le "relazioni" instaurate tra uomo e mondo naturale dunque che si dimostrano essenziali per l'attivazione dei processi di manipolazione dell'ambiente, delle specie animali e di quelle vegetali da parte dell'uomo.

La letteratura in merito mostra una grande varietà di modalità di manipolazione del mondo naturale; le piante alimentari stesse, formano un insieme complesso che è stato definito dagli etnobotanici "piante umanizzate".[61]

[59] Harlan sottolinea per esempio la debole differenza tra raccolta intensiva e coltivazione, oltre a ricordare le approfondite conoscenze botaniche ed ecologiche possedute dai popoli cosiddetti raccoglitori (Harlan, 1987, p. 58-62). Barrau propone una visione dell'evoluzione umana in termini più complessi e come un *continuum* tra due poli, ritenendo non sufficienti le spiegazioni demografiche o climatiche, da sole, a spiegare il passaggio all'agricoltura (Barrau, 1978).

[60] Harris, 1996, p. 446. Un'ampia bibliografia e una discussione delle fonti è riportata in questo articolo di Harris.

[61] Haudricourt, Hédin, 1993, p. 192. A questo proposito un'osservazione di Haudricourt e Hédin su questa famiglia di piante di palude e sulla famiglia delle Graminacee, è di grande interesse per questa ricerca. Vavilov ha mostrato che "la variazione delle specie coltivate non è disordinata, ma presenta tra specie e generi vicini un parallelismo, una omologia evidente" (in Haudricourt, Hédin, 1993, p. 55). Haudricourt porta a tale proposito un esempio illuminante: "In Europa si conosceva l'esistenza dei Grani teneri barbuti e dei Grani teneri senza barbe, ma non si conoscevano dei Grani duri barbuti e degli Orzi barbuti. In seguito si sono trovati in Etiopia dei Grani duri senza barba, e in Giappone degli Orzi senza barba" (*ibidem*). La legge della "variazione parallela dei tipi congeneri" ha individuato una

C'è un complesso insieme di azioni dell'uomo nei confronti delle piante, alla base delle quali si trovano dei particolari "atteggiamenti" dell'uomo. Tali atteggiamenti sono stati riassunti dagli studiosi di queste materie in poche classi di relazioni: fondamentalmente la *predazione*, il *favoreggiamento*, la *selezione* o *domesticazione* vera e propria.[62]

Per quando riguarda l'ambito locale di ricerca, si può dire, in conclusione, che attraverso la classificazione locale delle piante di palude e una particolare analogia del mondo animale con quello vegetale, si mette in atto in questo ecosistema una relazione di pre-domesticazione, favorita dall'ignicoltura, basata su una doppia relazione con le piante: una relazione positiva che *favorisce* le specie *femmina* e una relazione negativa di *predazione* delle specie *maschio*.

Le piante femmina in palude godono di una "protezione" particolare da parte della gente di valle, mentre le piante *maschio* vengono "predate" ed eliminate.

serie di omologie per la previsione di specie non ancora osservate, proprio usando il parallelo tra Graminacee e Ciperacee. Più che l'individuazione di serie di omologie, è interessante per noi l'osservazione che riporta Haudricourt a proposito delle specie delle Ciperacee, che sono al centro della famiglia di piante di palude che anche noi abbiamo indagato: "I nostri Cereali, come tutte le piante della stessa famiglia (Graminacee), possiedono delle foglie composte da un tubo che avvolge lo stelo (guaina), all'estremità del quale è fissata attraverso una cerniera una lamina stretta e sottile (lembo). Nelle famiglie vicine (Ciperacee), la lamina è semplicemente fissata nel prolungamento del tubo. La presenza della cerniera consente di illuminare meglio la lamina, costituisce un vantaggio considerevole per l'assimilazione della pianta, di cui beneficiano le Graminacee, fino al punto che queste hanno respinto negli acquitrini le famiglie vicine sprovviste di cerniera" (*ibidem*). Gli studi sulla domesticazione delle piante ci mostrano quindi una parentela delle piante di palude con le Graminacee, e un vantaggio delle seconde sulle prime che è stato sfruttato dall'uomo per ottenere dalle piante del nutrimento. Le Ciperacee relegate nella palude dunque, sono piante in qualche modo svantaggiate, rimaste arretrate rispetto alla parenti Graminacee. La grande attenzione che, nonostante ciò, è rivolta a questa famiglia di piante dagli uomini della valle ci mostra come il legame che l'uomo ha intessuto nel corso dei secoli con il mondo vegetale sia stato sia così stretto da condurlo alla selezione e domesticazione sia delle piante alimentari, sia delle specie non alimentari, relegate rispetto a quelle alimentari, di secondaria importanza per la sopravvivenza umana, come sono appunto le piante palustri.

[62] Una analisi di queste modalità di relazione è in Harris, 1996. A questo proposito voglio notare la vicinanza di queste osservazioni e definizioni degli studiosi dei processi di domesticazione con le categorie di relazione proposte da Descola: predazione, reciprocità, protezione (cfr. Per un'antropologia della natura, *Introduzione*). Descola propone queste categorie come "antropologicamente significanti" (Descola, 1996a, 1996b), interpretandole dentro ad un contesto altamente simbolico (la sua proposta infatti è un'*ecologia simbolica*, cfr. Introduzione), dove l'antropomorfismo (cfr. paragrafo 6.3, nota 30) e le relazioni di reciprocità, predazione e protezione sono considerate entro un contesto di animismo (Descola, 1992, 1996a, 1996b; cfr. Per un'antropologia della natura, *Introduzione*).

Le piante femmina quindi sono in qualche modo una "risultanza", un prodotto, una conseguenza. Il discorso sul maschio, in palude, è senza dubbio prevalente, dominante, accentuato. È il maschio ciò che è invadente, pericoloso, forte, "cattivo assai". È il maschio ciò che deve essere bruciato, eliminato. È sul maschio che si svolgono i discorsi, che si prende la parola, su cui si profondono le testimonianze.

Tra maschile e femminile dunque non c'è completa simmetria. Il dualismo non è bilanciato. Maschile e femminile hanno due pesi diversi, sfumati anche in questo caso. Il femminile è una sfumatura del maschile, non hanno la stessa valenza. È quindi un valore differenziale dei sessi quello che è espresso in questa palude.

Una strategia messa in atto in questa palude, per ottenere questi risultati è la particolare visione di queste piante sotto un aspetto corporeo-sessuato. Questa strategia comporta un "apparentamento" delle piante ai corpi, un "apparentamento" del mondo vegetale al mondo animale attraverso l'attribuzione della sessualità. Come prima abbiamo visto il modello corporeo utilizzato come modello conoscitivo di canne e palude, qui si possono vedere in atto strategie sulle piante del tutto parallele alle strategie sugli animali. L'analogia in campo è quindi quella tra il mondo animale e il mondo vegetale. Il mondo animale, attraverso la sessualità, serve da modello conoscitivo per il mondo vegetale. Più che di *pensiero simbolico* (che postulerebbe una visione dell'intera palude come di palude-animale) mi pare si tratti qui di quel *pensiero analogico* che avvicina i diversi piani di realtà senza però confonderli, che "apparenta", ma non uguaglia. I miei interlocutori sanno benissimo che le piante non sono animali, che il *maschio* non è un animale (tantomeno una persona), ma usano il ragionamento del "come se", che tiene tutto unito, permette transfer conoscitivi, e analogie fruttuose di conoscenza. Scrive Piasere, in riferimento al "problema enorme della comprensione dei sistemi simbolici altrui": "Se, come dice Marilyn Strathern, 'la cultura consiste anche nel modo in cui la gente traccia analogie tra i diversi domini dei loro mondi' (...) è innegabile che per percepire quelle analogie dobbiamo avere degli schemi di risonanza e che tali schemi variano al variare del contatto".[63] L'analogia creata dagli uomini della valle, è una analogia forte tra mondo animale e mondo vegetale. Un dispositivo cognitivo importante per pensare e rappresentare la valle, che è confermato sia dalla classificazione locale individuata che dalle modalità di domesticazione di queste piante e di questo ambiente. Livello cognitivo, linguistico, esperienziale, mi sembrano in questo caso essere coerenti.

[63] Piasere, 1998, p. 139-140. Il riferimento di Piasere è a M. Strathern, *Reproducing the Future. Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*, Manchester, Manchester University Press, 1992, p. 47.

Il mondo vegetale a sua volta, come abbiamo visto a proposito della "canna che respira", è paragonato al corpo vivo umano, venendo a costruire così una serie di "apparentamenti", di avvicinamenti tra i diversi mondi: animale, vegetale, umano.

Alla base di questa strategia vi è un atteggiamento culturale estremamente particolare: perché fosse possibile un tale "apparentamento" è stata necessaria una attitudine della gente di valle di "pensare come possibile" che il mondo vegetale sia "anche" *come* un mondo animale, che una pianta sia "anche" *come* un corpo, un essere animale vivente, *maschio* e femmina. Le analogie del mondo vegetale con quello animale presupponevano una continuità e una parziale somiglianza tra i due, i due mondi sono separati e non separati allo stesso tempo.

7.4 "Eliminare il *maschio*": il fuoco come arma

La selezione delle femmine in palude non è mai completa. Non si raggiunge mai, in palude, uno stato per cui i *maschi* siano completamente eliminati e si possano gestire solo le femmine. Ogni anno in primavera rispuntano i *maschi*, e ogni anno in inverno sono presenti gli *spròchi*. La selezione delle femmine di palude comporta l'eliminazione delle parti maschili e così ogni anno vengono riattivate le tecniche più forti di manipolazione di questi elementi: il fuoco che brucia i *maschi* e l'acqua che "alleva", favorisce la ricrescita delle femmine.[64]

La relazione attivata nei confronti del *maschio* può essere definita quindi una relazione di predazione.

Se c'è un *maschio* da eliminare, e una femmina da proteggere, per attivare un processo di domesticazione e manipolazione e ottenere un risultato voluto, come fare per manipolare questo *maschio*? Come attrezzarsi per dominarlo? Che fare per eliminarlo?

[64] Su forme di irrigazione e drenaggi in contesti pre-agricoli cfr. Harris, 1996, p. 447 e 451 e Forni, 1990. Dettagliata la descrizione etnografia dei sistemi irrigui in Fabietti, 1997.

È allora il fuoco che sembra essere utilizzato come arma, funzionale all'eliminazione del *maschio* presente in valle. Al fuoco viene attribuita quindi forza, potenza, vivacità, velocità e anche pericolosità, come esprimono le seguenti testimonianze.

– Gò bu tante volte anca, védar èl fógo e ndàr par spegnerlo, sì, ci é che pol spegner èl fógo, sàla de le volte partìa l fógo da là e l se spegnéa lì, visto lì, dove gh'é la fosséta, quand capitava dove gh'era l'acqua *lora l se fermava*, perché l ghéa da passàr de la parte de là, gh'era solo quela fosséta là... lo sa cosa ghe méte se gh'é seco qua? In meza giornada l fógo l'é bèlo che rivà qua, se l ga anca un po' de aria in favór, se no l brusa instésso, *no lo ferma pi nessun, l'é pericolosa chéla roba lì* (Primetto).

[– Tante volte mi è capitato di vedere il fuoco e di andare per spegnerlo, sì, chi può spegnere il fuoco, sa, a volte partiva il fuoco da là e si spegneva ha visto lì, dove c'è la fossetta, quando arrivava dove c'era l'acqua allora si fermava, perché doveva passare dalla parte di là, c'era solo quella fossetta là... sa quanto ci impiega se è secco qui? In mezza giornata il fuoco è già arrivato qua, se ha un po' di aria a favore, se no brucia lo stesso, non lo ferma più nessuno, è pericolosa quella roba lì].

– ... Se c'è un po' di vento, lì parte, *si apre, va all'infinito*, va dappertutto eh! a volte mi è capitato il contrario, delle volte il vento mi si gira in un colpo, *ho dovuto saltare in Busatello perché non mi prendesse*, capita capita (Nando L.).

È noto che il fuoco, tra le sue varie e anche contraddittorie funzioni, avesse un ruolo di strumento nella caccia; i bisonti delle praterie americane,[65] per esempio, erano messi in fuga col fuoco. "Il fuoco doveva essere un'arma preziosa".[66] Il fuoco in valle può essere considerato uno strumento, un'arma per l'eliminazione del *maschio*, obiettivo esplicito dei miei interlocutori.

Il *maschio* è ciò che è selvatico, che rischia di dominare la femmina ("copre la valle", "fa diventare tutto *maschio*"...), di farla rinselvatichire. Il *maschio* è quello che "spunta" si fa scorgere, o si "rifugia" ai bordi della palude (i cespugli verdi che sono identificati come *maschio*). Il *maschio* assume connotazioni di pericolosità in quanto elemento selvatico e assume anche una certa personificazione, di selvatico che agisce, si muove, si sposta, scompare. Un elemento mobile, nella palude.

Maschio e femmina in palude, come abbiamo visto rappresentano per la gente di valle il selvatico e il domestico, in una lotta contro l'uno e a favore dell'altra che non è mai conclusa ma anzi rinnovata ogni primavera. E il compito di attivare questa pratica di eliminazione del maschio spetta all'uomo.

Non stupisce, allora, ri-pensare alla grande attenzione posta da questa gente della valle in riferimento al *maschio*: il *maschio* è un linguaggio in codice per gli addetti al lavoro; è una cosa pericolosa, cui vengono attribuiti danni svantaggi e pericoli; è un affare da uomini che comprende un particolare utilizzo del fuoco come arma, verso il quale si prova emozione, senso di bellezza, paura e forte attrazione,[67] tanto da diventare un elemento della propria identità a tutt'oggi.

La classificazione locale, così particolare come abbiamo visto, e la tecnica del fuoco primaverile, sono tasselli di un complesso mosaico di saperi che ci rappresenta dal vivo, attuale ancora ai giorni nostri, un complesso e particolare rapporto con il mondo della natura.

Questo ambiente non agricolo, una palude appunto, spesso considerato "selvatico", spontaneo, autoriproducentesi, ora ci appare in tutta la sua "artificialità". Prodotto dall'uomo, profondamente segnato dalle tecniche colturali umane, profondamente segnato, soprattutto, dalle conoscenze e dei giochi simbolici e quindi dal pensiero di una cultura specifica. La palude, come si può ormai arrivare a concludere, è un ambiente che ha profondamente impegnato il pensiero della gente di valle, della gente che per secoli in palude vi si è recata, ha osservato, pensato, descritto, formulato, agito, è intervenuta, anche con il più traumatizzante dei metodi, il fuoco. "La valle è degli uomini", e questi sono "gli uomini della valle".

[65] Una interessante interpretazione letteraria ed etnografica delle grandi praterie americane, del vissuto e delle esperienze riguardanti il fuoco nelle praterie, è in W. Least Heat-Moon, 1994, p. 67-106; sulle praterie e gli incendi miranti a creare un determinato tipo di risorsa nelle praterie, cfr. Goudsblom, 1996, p. 18-19, dove cita gli studi sulle praterie ed il fuoco in America di S. Pyne, *Fire in America. A Cultural History of Wildland and Rural Fire*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

[66] Sulla caccia eseguita con l'aiuto del fuoco cfr. Goudsblom, 1996, p. 15-16.

[67] Non stupisce quindi che alla fine del debbio, il 25 marzo, in vari posti ai margini della palude si svolgessero delle feste, con grandi pranzi a base di riso, festeggiamenti per l'adacquamento delle valli e delle risaie e, sostanzialmente, per l'inizio di un nuovo ciclo colturale, dopo le fatiche dell'annata appena conclusa in palude.

7.5 La palude resa femmina

Dal 25 settembre, finita la raccolta della carice e con il nuovo allagamento della palude, uomini e donne escono dalla palude. La palude entra in un'altra fase del suo ciclo annuale, dove gli elementi considerati "maschili" nella classificazione locale, tornano ad essere predominanti. Finita la raccolta estiva della carice si avvia la maturazione della canna e ci si prepara alla sua raccolta. In valle domina la canna, e l'intervento dei *canarói* che raccolgono la canna e lasciano sul terreno gli spuntoni, gli *spròchi*, evidenzia al massimo la presenza delle parti maschili della pianta della canna. La palude d'inverno è frequentata solo da uomini: le donne ne sono escluse. La palude invernale rappresenta simbolicamente un pericolo per le donne. Alla fine del raccolto della canna, sul terreno paludoso rimangono esposti impudicamente gli *spròchi* della canna, fallici per eccellenza, nell'aspetto e nel pensiero della gente di valle. Ad aumentare la *maschilità* della palude sopraggiunge, alla fine della raccolta della canna, lo spuntare del *maschio* della carice. A questo punto la *maschilità* della valle raggiunge il suo grado massimo, essendo compresenti *spròchi* e *maschi* della carice; gli uomini intervengono bruciando totalmente la palude, con *maschio*, *spròchi* e tutto il resto. La bruciatura della valle è un affare degli uomini e solo degli uomini. Essa riporta la valle ad una condizione più mite, una condizione di partenza, una valle al femminile, domesticata, una palude con erbe-femmina appunto.

La bruciatura del *maschio* della carice e degli altri *maschi* della palude permette la crescita di piante che sono considerate, nella visione locale, femmina, piante femminili. La concezione della palude primaverile ed estiva è dunque la concezione di un paesaggio "al femminile". In questo periodo uomini *e donne* entrano in valle, di nuovo, per raccogliere la carice femmina, e il ciclo ricomincia.

Il "tempo" della palude può dunque essere interpretato come un *crescendo* della "maschilità" in valle, via via più accentuato dalla fine dell'estate alla primavera. Il debbio, all'inizio della primavera, si inserisce quindi nel momento culminante della maschilità, intervenendo a riportare la situazione ad un punto di partenza, dove la "femminilità" della palude è ristabilita. In questa concezione del tempo, dunque, con il fuoco si inserisce una inversione di tendenza dopo un crescendo delle caratteristiche maschili della palude.

Le donne sono tenute lontane dalla *maschilità* della palude. È solo nel momento, nel tempo in cui la palude è interpretata come essere femminile

che l'accesso alle donne in valle è consentito. Esse non vengono a contatto con "il *maschio*", né con le parti maschili delle canne. La gestione del *maschio*, della parte maschile della palude è un affare affidato agli uomini. Essi bruciano il *maschio*, lo eliminano con forza, come abbiamo visto. La conclusione della selezione, con l'eliminazione delle parti maschili, che via via erano cresciute, avevano preso il sopravvento, avevano minacciato la palude di "diventare tutta *maschio*", riporta ad un mondo al femminile.

Le donne non sono in contatto con le piante maschili in nessuna fase del rapporto con la palude. La divisione sessuale del lavoro e dell'accesso alla palude è netta, distingue nettamente i compiti di donne e uomini, di femmine e *maschi*. L'esclusione delle donne dal contatto con la palude maschile si ripercuote anche nelle fasi successive di lavorazione delle piante.

Nello schema seguente è rappresentata la netta suddivisione dei lavori tra donne e uomini, e si può vedere chiaramente che le donne non sono mai in contatto con le parti considerate maschili della palude.

Lavori femminili	Lavori maschili
	Taglio delle canne Fasciatura dei mazzi di canne Carico e trasporto a riva delle canne
Cernita delle canne (solo le donne anziane)	Cernita delle canne Taglio per livellare le canne
Tessitura delle *arelle* con le canne	
	Bruciatura della valle Gestione della crescita della carice Gestione dei livelli dell'acqua in valle Raccolta *carezón* Raccolta *pavéra* Raccolta estiva della canna verde
Taglio e raccolta della carice-femmina	Taglio e raccolta della carice-femmina Trasporto a riva della carice Pulizia della carice (*squassadùra*) dal *maschio* residuo
Intreccio dei *balzi* e dei *còrdoli*	
Costruzione delle *sporte* con la *pavéra*	

Quando la carice veniva lavorata, nei capannoni, agli uomini spettava il compito di *squassàr* la *caréẓa*, sia per dividere la carice corta da quella lunga, che per eliminare eventuali infiorescenze che avrebbero reso più difficile la lavorazione della carice. L'uomo quindi ha il compito ancora una volta di eliminare le parti maschili, consegnando alla donna vegetali essenzialmente femminili. La testimonianza seguente ci dice che era raro che esse trovassero frammischiato nella carice il *maschio*, perché veniva eliminato prima. Da un uomo, naturalmente.

– E avéo mai sentì dir che ghe n'era la caréẓa mas-cio e la caréẓa femina?
– Sì, la *caréẓa quela col mas-cio* la ghéa *un grópo* duro che se podéa mìa lavoràrlo, lora quel bisognéa tiràrlo via.
– Chi èreo che lo tiréa via?
– *Quel par solito noaltre l'era un gran caso che ghe fusse sta dentro, perché i le squassàva e lora* (Efra).

[– E avete mai sentito dire che c'era la carice *maschio* e la carice femmina?
– Sì, la carice quella col *maschio* aveva un nodo duro che non si poteva lavorare, allora quello bisognava tirarlo via.
– Chi lo toglieva?
– Quello di solito noi era un gran caso che ci fosse in mezzo (alla carice), perché le pulivano, e allora].

Se capitava che nel magazzino di lavorazione ci fossero solo donne, la *squassadùra* spettava alle più anziane, secondo la divisione per età entro i magazzini che abbiamo visto a proposito della protoindustrializzazione. Questo compito quindi era affidato a donne "anziane", fuori dalla competizione sessuale.

– S'èrene dei artigiani.
– Ghe n'èreo de pi anziane de voaltre anca?
– Quele le era in tel campo che le tirava la cana, *le pussé vècie tirava la cana* e noaltre a la machina.
– Qual èreo più fadigóśo?
– Beh quel tel campo, perché te lèvi i mazzi, lì te se sol sentàda, a far le arelle, eh.
– A contratto?
– No no i te pagava la to giornada, ma mìa tanto...
– Caréẓa anca lavoréssi là?
– Ben, *i ghe faśéa far a quéle anziane, noaltre che sèrene le pussé zóvene no,* era bòne lore de far le fàie, le falde cussì, i le faséa *squassàr* a lore.
– Anca netàrle?

– La caréẓa? Sì sì, le toléa l so masséto, *i tirava perché vaga zó quela curta* e dopo le faśéa i so mazzi, le ligava.
– E òmeni ghe n'èreo che féa lavori?
– Sì, i òmeni i te taiàva la metratura, da le canne, che te voléa e basta (Laura V.).

[– Eravamo degli artigiani.
– Ce n'erano di più anziane di voi?
– Quelle erano nel campo a "tirare" la canna, le più vecchie "tiravano" la canna e noi alla macchina.
– Quale era più faticoso?
– Beh, quello nel campo, perché devi levare i mazzi, invece lì sei solo seduta, a fare le arelle, eh.
– A contratto?
– No no, ti pagavano a giornata, ma mica tanto.
– Carice anche lavoravate?
– Beh, glielo facevano fare a quelle anziane, noi che eravamo le più giovani no, erano loro capaci di fare le *fàie* (i monticoli), le falde così, le facevano pulire (*squassàr*) a loro.
– Anche pulire?
– La carice? Sì sì, prendevano il loro mazzetto, tiravano perché andasse giù quella corta e poi facevano i loro mazzetti, le legavano.
– E uomini ce n'erano che lavoravano?
– Sì, gli uomini ti tagliavano la metratura, dalle canne, quella che tu volevi e basta].

Le donne giovani, quindi, non avevano relazione con il *maschio* della carice, né venivano loro affidati i compiti di "tagliare" la canna. Come in valle spetta agli uomini tagliare questo vegetale, così nei magazzini il compito di pareggiare la canna con un successivo taglio era affidato ancora agli uomini. Le donne "sceglievano" le canne, le selezionavano ma non le tagliavano.

Le canne lavorate dalle donne, dopo il taglio che separava la canna da lavorare dagli *spròchi* maschili e dopo un taglio aggiuntivo per renderle della stessa misura, secondo l'analisi che propongo erano quindi la parte non-maschile delle canne.

Le donne erano infine addette alla tessitura delle arelle, compito a cui non si dedicavano gli uomini. Tutte le azioni di intreccio erano affidate alle donne. Come si è visto discutendo della protoindustrializzazione della raccolta, furono le donne ad occuparsi degli intrecci delle *spòrte*, delle stuoie, delle treccie e dei legacci (*bàlzi e còrdoli*). Così avviene anche con la *pavéra*, che gli uomini provvedono a raccogliere, se-

lezionando solamente la parte femminile, e consegnandola alle donne per l'intreccio di stuoie e di borse.

L'accesso in valle, come abbiamo visto, era concesso alle donne solo d'estate, per la raccolta della *caréza*. Anche questo accesso alla palude, comunque, era controllato dagli uomini e, soprattutto, dall'immaginario legato al maschile che stiamo delineando. Per l'accesso in valle erano privilegiate le donne non giovani, così come abbiamo visto essere state le donne più anziane quelle che pulivano la carice dall'infiorescenza. Le donne più giovani sono considerate, evidentemente, meno forti, meno resistenti, più fragili, quindi sicuramente meno vicine alle caratteristiche tipiche della *maschilità*. Ma la lettura della palude attraverso le categorie della sessualità ci dice come fossero proprio le donne giovani, e quindi sessualmente attive, ad essere coinvolte da questo discorso, ad essere quelle cui era diretto un discorso sulla sessualità simbolica nella valle. Era soprattutto ad esse che era "vietato" l'accesso in valle nei periodi di "maschilità". Nelle pratiche, il divieto di accesso alle donne nella palude e la divisione dei compiti stabilita secondo le categorie sessuali, lo riprova.

– Me spieghéo come eréssi organizzàdi?

– Io lavoravo qui a casa, la canna già tagliata, la portavamo su dalla valle e poi qui si lavorava, si metteva, e poi le donne lavoravano, le donne a mano o le macchine.

– Qui a casa sua?

– Sì.

– Quante donne allora?

– Eh ne avevo dieci, dodici, secondo.

(Guardiamo delle foto).

– Qui ero da mio zio perché io avevo finito e mio zio mi ha domandato e allora *sono andato là con le donne mie*.

– *Allora quelle della foto sono le sue!*

– *Sì.*

– Allora in questi giorni non lavoravano più la canna le donne?

– No, dopo quand le véa finì le vegnéa qui lavoràr, e lora adesso la petenàvene, la metévene aposto par lavoràr insoma, e era quasi sempre quelle donne lì da più a meno.

– Tutti i anni?

– Tutti i anni, più o meno, *beh qui ce n'era di giovani, in valle no le andava mìa quele giovani.*

– *Perché?*

– *Eh perché erano troppo giovani, era fatica lì* (ride) *eh era na cosa dura*

quella lì, solo l camminare! Mamma mia!

– Lu ndéo in valle?

– Sempre mi, s'era mi, sempre mi.

– Prendeva in affitto allora la valle?

– Beh qui era mia, in afitto ne ho avuta un poca qui, ... ma s'era mia in afitto, lora la davano via a contratto, agli uomini a contratto, la mia invece lavoràvene a giornata, a ore.

– E perché le donne a ore e i òmeni a contratto?

– Mah perché era un lavoro faticoso, i òmeni se la portavano fuori, se la portavano su co le barche invece le donne, dopo li trovavo io gli uomini, o anch'io, la portavamo fuori anche noi (Valentino C.).

[– Mi spiegate come eravate organizzati?

– Io lavoravo qui a casa, la canna già tagliata, la portavamo su dalla valle e poi qui si lavorava, si metteva, e poi le donne lavoravano, le donne a mano o le macchine.

– Qui a casa sua?

– Sì.

– Quante donne allora?

– Eh ne avevo dieci, dodici, secondo.

(Guardiamo delle foto).

– Qui ero da mio zio perché io avevo finito e mio zio mi ha domandato e allora sono andato là con le donne mie.

– Allora quelle della foto sono le sue!

– Sì.

– Allora in questi giorni non lavoravano più la canna le donne?

– No, poi quando avevano finito venivano qui a lavorare, e allora la pettinavamo, la mettevamo apposto per lavorare insomma, e erano le stesse donne, più o meno.

– Tutti gli anni?

– Tutti gli anni, più o meno, beh, qui c'erano delle giovani, in valle non ci andavano mica quella giovani.

– Perché?

– Eh perché erano troppo giovani, era faticoso lì (ride) eh era una cosa dura quella lì, solo a camminare! Mamma mia!

– Lei andava in valle?

– Sempre io, ero sempre io, sempre io.

– Prendeva in affitto allora la valle?

– Beh qui era mia, in affitto ne ho avuta un poca qui, ... ma non ero mica in affitto, allora la davano a contratto, agli uomini a contratto, la mia invece la lavoravamo a giornata, a ore.

– E perché le donne a ore e gli uomini a contratto?

– Mah era un lavoro faticoso, gli uomini se la portavano fuori, se la porta-

vano su con le barche, invece le donne, poi li trovavo io gli uomini, o anche io stesso, la portavamo fuori anche noi].

Andare in valle "era una cosa dura", dice questa testimonianza. La poetica della durezza, della *maschilità*, domina tutto l'immaginario legato alla palude. Lo domina talmente che struttura perfino la società di uomini e donne che vanno in valle. Struttura i loro lavori, le varie fasi del lavoro, i contatti con le cose, con gli oggetti, con piante e animali. Struttura i tempi. Struttura le regole, i permessi di accesso o la negazione di accesso alla palude.

La poetica della *maschilità* domina la palude e "informa" coloro che accedono alla palude. Abbiamo visto le canne dure e resistenti, abbiamo visto uomini duri e resistenti, allenati alle grandi fatiche.

La palude è un ambiente forte e duro, che domina chi vi entra. Le donne che accedono in palude, dunque, non possono che essere donne-*maschio*, donne-uomo. Non possono che partecipare delle caratteristiche della *maschilità*. "La Gina era come un uomo": la donna che si ricordano tutti andasse a raccogliere canne, è rimasta impressa nella memoria proprio perché trasgrediva la regola vigente in palude. Lei andava a raccogliere le canne con gli uomini e come gli uomini. Era quindi "come un uomo"!

– Invésse a canne le fémene no le ndéa mìa?
– No no.
– Perché?
– Perché l'é massa pericoloso, ah ghe un pericolo che se se casca gh'é da sassinàrse ah, se tàia de chéi spròchi, così da tera, a gh'era *solo so sorèla de Lino, so sorèla la vegnéa a cana co noaltri.*
– Perché?
– Perché la taiàva un pochi de mazzi la ciapàva dei schèi che dopo portarla fora la portàvene fòra noaltri, menàrla su la menàvene su noaltri, e dopo la cargàva, la ciapàva come noaltri, e chél sistema lì éa la vegnéa a caréza.
– Sol éa che vegnéa?
– *Che sappia mi no l'é mai ndà nessun, chéa lì e basta*, la Gina éa nome, gh'era la Gina e la Gema, la Gema l'à mai vossù vegnér, invésse *la Gina l'era come un òmo*, quela la vegnéa co noaltri, a ghéma le barche taché lì a casa sóa, diéše ùndese barche (Bruno M.).

[– Invece a canne le donne non ci andavano mica?
– No no.
– Perché?
– Perché è troppo pericoloso, ah c'è un pericolo che se si cade c'è da assassinarsi ah, si tagliano di quei *spròchi* così da terra, c'era solo la sorella di Lino, sua sorella veniva a canna con noi.
– Perché?
– Perché tagliava alcuni mazzi, prendeva un po' di soldi e poi a portarla fuori la portavamo fuori noi, portarla su la portavamo su noi, e poi la caricava e guadagnava come noi, e in quel modo lì lei veniva a carice.
– Solo lei veniva?
– Che sappia io non c'è mai andato nessuno, quella lì e basta, Gina si chiamava, c'era la Gina e la Gemma, la Gemma non ha mai voluto venire, invece la Gina era come un uomo, quella veniva con noi, avevamo le barche attaccate a casa sua, 10-11 barche].

– E le donne no le ndéa in val a ciór la canna?
– Sì che ghe ndaśéa, le ndaśéa a caréza, *era i òmeni che i ndaśéa in la val*, i òmeni in inverno i ndaśéa a taiàr la cana.
– E le donne le ndaśéa in di zuli a taiàr la caréza.
– Le ndaśéa d'istà però lore.
– *Ma ghe voléa dele done un po' ciossìne ah.*
– Perché l'era in l'acqua ah, e dopo ghe voléa che le portésse fòra, i faśéa dei fassi.
– Voaltre no se mai ndàde in val alora?
– No.
– No, mi ghe son ndàda in val ma in segamento, segamento l'era come na prateria, taiàr la caréza ma tutta in segamento, co la messóra, invésse chéle lì che le ndaśéa che gh'era lì tra Pradelle e Gazzo che gh'era tute vali lì (Nerina ed Efra).

[– E le donne non andavano in valle a prendere la canna?
– Sì che ci andavano, andavano a carice, erano gli uomini che andavano in valle, gli uomini in inverno andavano a tagliare la canna.
– E le donne andavano negli *zuli* a tagliare la carice.
– Ci andavano d'estate però loro.
– Ma ci volevano donne un po' forti ah.
– Perché era nell'acqua ah, poi ci voleva che portassero fuori, facevano dei fasci.
– Voi non siete mai andate in valle allora?
– No.
– No, io ci sono andata in valle, ma a segare, a segare era come una prateria, tagliare la carice ma segarla, con il falcetto, invece quelle lì che ci andavano che c'erano lì, tra Pradelle e Gazzo che c'erano tutte valli].

Se una donna che entrava in palude in inverno era "come un uomo", l'uomo della valle per eccellenza è proprio l'"uomo" della valle, come hanno sempre detto i miei informatori. L'uomo della valle è uomo e *ma-*

schio nel più forte senso della parola. Il prototipo del *maschio* della valle è il pescatore solitario, autarchico, notturno, nella palude, che si costruisce gli attrezzi del lavoro:

– Lu l metéa i tamburèi e la mattina quand che l'era quattro quattro e mezza l levàva su l'ndéa levàr i tamburèi.
– Passión, e l'ò ancora.
– *Èl se faśéa le cose* (Maria e Lino F.).

[– Lui si metteva i bertovelli e al mattino quand'erano le 4, 4.30 si alzava e andava a levare i bertovelli.
– Passione, e ce l'ho ancora.
– Si faceva gli attrezzi].

L'uomo della valle rifiuta di farsi costruire gli attrezzi dalle sue donne, o deride chi da esse se li fa costruire:

– Ma chii lì no i era bóni de far gnénte, *chii lì i se faśéa far i bartavèi da le done*, che no i era gnanca bóni de farse i bartavèi! (Ido B.).

[– Ma quelli lì non erano capaci di far niente, quelli lì si facevano fare i bertovelli dalle donne, non erano neanche capaci di farsi i bertovelli!].

Gli attrezzi da lavoro dei pescatori, infatti, è il momento di riprenderlo, sono un'estensione della sua immagine, dal suo corpo al corpo della palude e agli attrezzi che si costruisce. Sono parte essenziale della sua identità di uomo della valle. L'assimilazione dell'arma (da caccia e da pesca) al pene maschile, che diventa quindi tabù per le donne, è una situazione ben nota in antropologia. La testimonianza di Ido B., conferma questa ideologia e conferma anche la mia lettura della valle che vede nel pescatore il prototipo degli uomini della valle. Oltre a tutte le caratteristiche che il pescatore rappresenta al massimo grado, e all'accentuazione dei tratti prototipici che in questa figura si trova, sono anche gli aspetti sessuali ad essere concentrati in questa figura come nel luogo che gli appartiene, il fiume. Il pescatore è una figura anche della sessualità, della sessualità dei suoi attrezzi e delle sue armi, delle sue insidie. È così che il pescatore rimette in gioco la metafora della sessualità. Essendo lui la figura più "interna" della valle, che può risiedervi di notte nei casoni, è lui che più di ogni altro diventa tabù per le donne, e che contribuisce fortemente a far diventare tutta la valle un tabù per le donne. Lui è un uomo della valle, e la valle è degli uomini.

Ancora una volta, la valle è una questione di sessualità.

La donna che vuole fare, parzialmente, il lavoro della pesca, non può che essere allora "come un uomo":

– *Ère come un òmo!!!* véa la casa chi e la fossa l'era lì!! pessóni grossi (moglie di Bruno M.).

[– Ero come un uomo!!! Avevo la casa qui e la fossa era lì!! pesci grossi].

7.6 La canna castrata

Molte tracce di un discorso sulla natura in questa palude sono state ormai rinvenute e percorse. È stata messa in luce la vicinanza del mondo vegetale a quello animale e la ricorrenza delle categorie della sessualità in questa valle. Le pratiche stesse sono congruenti con i discorsi sulla natura e con le sue complesse rappresentazioni: la domesticazione analizzata è una tecnica di manipolazione della sessualità dei vegetali rappresentata "come se" fosse una manipolazione di animali.

Vorrei proporre qui una ipotesi che interpreta ulteriormente il materiale emerso finora, una ipotesi forse plausibile.

Le forti analogie tra i mondi vegetali e animali, farebbero emergere, a mio avviso, la pertinenza di un discorso sulla *castrazione*. I vegetali di palude, soprattutto la canna e la carice, subiscono una forte manipolazione della sessualità, come abbiamo visto. In particolare, la canna viene recisa in maniera netta, forte, ultima. Gli *spròchi* che ne derivano assumono connotazioni maschili tali da renderli pericolosi realmente per tutti, ma simbolicamente solo per le donne.

Dalle testimonianze emerse si è visto però che gli interlocutori incontrati non riconoscono esplicitamente la pertinenza della distinzione *maschio*/femmina per la canna, come invece fanno per tutte le altre specie della famiglia di piante di palude considerata.

La canna maschio è identificata con gli *spròchi* e su questa strada, volendo spingersi un po' più in là, l'ipotesi che vorrei porre è che in realtà con la canna non si tratti di una opposizione tra maschio (sicuramente identificabile con gli *spròchi*) e femmina (di incerta identificazione), ma di una opposizione tra maschio ed una categoria intermedia tra maschio e femmina. Se la manipolazione della canna può essere paragonata ad una castrazione, questa operazione "produrrebbe" il maschio (gli *spròchi*), e produrrebbe contemporaneamente non tanto una femmina (che dovrebbe avere piuttosto le caratteristiche di tutte le femmine

della palude: malleabilità, flessibilità, leggerezza), quanto un terzo elemento: la canna eunuco, la canna-eunuco di Plinio, che avremmo così ritrovato.

Le specie domestiche, infatti, nella pratica dell'addomesticamento, sono spesso specie castrate, e una netta divisione si instaura tra gli animali cosiddetti "interi", non castrati, utilizzati per la riproduzione, e quelli castrati, più domestici e più placidi, utilizzati per esempio nei lavori, nei trasporti. I "maschi interi", da riproduzione, sono considerati più focosi e più pericolosi dei più placidi maschi castrati (detti anche "mezzi"). Si spiegherebbe allora, ancora di più, attraverso questa analogia, coerente con il resto del discorso, la pericolosità degli *spròchi* per le donne, che se accedessero alla palude in inverno si incontrerebbero con tutta la focosità della maschilità e la forza della riproduttività degli elementi fallici.

Il resto della canna, la parte tagliata e consegnata alla lavorazione, più che femmina sarebbe allora un qualcosa che "non è maschio", non più maschio, è forse "eunuco", e sarebbe così meglio spiegato sia il silenzio sulla classificazione maschile/femminile a proposito della canna, sia l'utilizzazione pratica di un materiale che non è morbido, non è malleabile, non è femminile, in un contesto deve ciò che viene lavorato coincide con ciò che è femminile, morbida, malleabile.

7.7 Il *maràsso*: uomini, donne e vipere

Uomini dalla poetica della forza e della durezza, in palude. Donne che restano fuori dalla palude. Uomini che "predano" e selezionano, in palude, ed erbe femmina domesticate, "rese" femmina dalle azioni degli uomini. Donne "accompagnate" in palude dagli uomini d'estate e completamente escluse dalla palude in inverno.

Gli uomini della valle affrontano un grande pericolo nella palude: il *maràsso*, un animale pericoloso. Le donne lo evitano, devono evitarlo. Il *maràsso*, animale connotato simbolicamente, accende la lotta degli uomini ma vigila sulle donne, rendendo loro difficile l'accesso in palude.

La lotta degli uomini al *maràsso* era una "caccia" a queste bisce, che, se rinvenute in palude, erano uccise e poi infilzate su una canna che veniva infissa a terra, per cui il *maràsso* restava appeso in aria come una bandiera. Il proprietario della valle premiava il cacciatore con un fiasco di vino, bevanda gradita perché spesso fuori dalla portata di acquisto dei raccoglitori.

Ma sentiamo queste testimonianze, particolarmente generose di questi interlocutori; la prima è una discussione tra Efra e Nerina, su questo animale, la seconda è una testimonianza di Arduino M.

– Alora sàla, *in val gh'era i maràssi*, e ci ciapàva, ci copàva un maràssi i ghe daśéa un tanto a l'un, perché i era pericolosi.

– Pericolosi, te morìi co quei.

– Sss, e lora quande che i ndaśéa in val taiàr la cana o taiàr la caréza, se i era boni a copàrlo e lora dopo i e portava su, e ogni maràsso che i copàva i ghe dava un tanto.

– Chìo che li paghéa?

– Eh mi no so, sarà sta l parón, no so dès dirghe, so che i me contava.

– Bisognava distrugerli.

– E ghén trovéi tanti?

– Eh ghi n'era lora, ma dèsso nò, dès nó se sente dir gnénte.

– No perché dèsso i ghe butta, siccome che par far vegnér la caréza ben i ghe butta un concime, e lora…

– Come sarìo l maràsso, come na vipera?

– Uh sì sì.

– No sò mìa se sia come na vipera o come un serpente, so che l'é na roba de chéle lì.

– No, nó l'é mìa na roba lunga, l'é curto così.

– Éa l'àea mai visto signora?

– *Eh sì, me mama l'à dito che l'era come un topón, èl maràsso.*

– *Mah, mi m'à dito che l'era come un serpente.*

– No no no.

– Insomma, no un serpente longo, fato de chéi lì che strissiàva, so che i diśéa, "se l maràsso ghe sentésse la vipera che vedésse, l'angela" insomma gh'era tre proverbi che i diśéa, che le ghéa un l'era sordo n'altro l'era òrbo, n'altro se i ghe sentésse, la gente la se salvarìe mìa, perché i era velenosi, tanto la vipera, l maràsso, l'altro coss'era? Boh!

– *Vara chél maràsso beccava mìa sètu!*

– *Anca sel te tocava l maràsso èl te velenava, cara, èl te velenava!*

– *No.*

– Sì chél te velenava! sì cara, a gh'era l maràsso, la vipera e coss'èrela chel'altra, *l'àngia.*

– Beh le ange sì.

– *Se l'àngia, la vipera, l maràsso i ghéa, un l'era sordo, l'altro l'era òrbo, l'altro so mìa cosa l ghéa insomma i ghéa tuti tre dei problemi*, e se no la gente la se salvarìe gnanca, perché sol che i t'ésse tocà chéle bestie lì, ti te s'eri za bèla morta, lora gh'era mìa... (Nerina ed Efra).

[– Allora, sa, in valle c'erano i *maràssi*, e chi prendeva, chi uccideva un *maràsso* gli davano un tanto all'uno, perché erano pericolosi.

– Pericolosi, morivi con quelli.

– Sss, e allora quando andavano in valle a tagliare la canna o la carice, se erano capaci di ucciderlo allora poi lo portavano su, e ogni *maràsso* che uccidevano gli davano un tanto.

– Chi è che pagava?

– Eh, io non so, sarà stato il padrone, non so dirle adesso, so che mi raccontavano.

– Bisogna distruggerli.

– E ne trovavano tanti?

– Eh, ce n'erano allora, ma adesso no, adesso non si sente dire niente.

– No perché adesso gli buttano, per far crescere la carice bene gli buttano un concime, e allora...

– Come è il *maràsso*, come una vipera?

– Uh sì sì.

– Non so mica se sia come una vipera o come un serpente, so che è una roba di quelle lì.

– No non è mica una cosa lunga, è corto così.

– Lei lo ha mai visto signora?

– Eh sì, mia mamma ha detto che era come un topone, il *maràsso*.

– Mah, a me hanno detto che era come un serpente.

– No no no.

– Insomma, non un serpente lungo, fatto di quelli che strisciano, so che dicevano "se il *maràsso* ci sentisse, la vipera ci vedesse, *l'angela*" insomma c'erano tre proverbi che dicevano, che avevano, uno era sordo, l'altro era cieco, l'altro se ci sentiva, la gente non si salverebbe mica, perché erano velenosi, tanto la vipera, il *maràsso* l'altro cos'era? Boh!

– Guarda che il *maràsso* non beccava mica sai!

– Anche se ti toccava il *maràsso* ti avvelenava, cara, ti avvelenava!

– No.

– Sì che ti avvelenava! Sì cara, c'era il *maràsso*, la vipera e cos'era quell'altra, l'*àngia*.

– Beh, le *ange* sì.

– Se l'*àngia*, la vipera, il *maràsso*, avevano, uno era sordo, l'altro cieco, l'altro non so cosa avesse, insomma avevano tutti e tre dei problemi, altrimenti la gente non si salverebbe neanche, perché solo ti toccassero, quelle bestie lì, tu eri già bell'e morta, allora non c'era mica...].

– E bestie tipo i maràs ne la val?

– Uuuh, i maràssi sì, i è rètili velenosi, perché gh'é la vipera, quela l'é velenosa.

– In palude?

– No quela in campagna, ma chi da noaltri adesso, na volta a gh'era ma dèsso, co i diserbi, co tutti i lavori che ghé fatto, no gh'é bosco, no gh'é, prima gh'era tanti fossi, tante rive sporche, e qualche vipera la gh'era, e dopo i maràssi, i maràssi i ndaśéa l'inverno a l'autuno, gh'era la val che le se sugàva, perché alora a ghe ndaśéa l'acqua, se piovéa tanto la palude la ndàva sotto, la lagàva, se faśéa la suta a l'era tuto suto, a lora l'autuno l'era tuto suto cussìta e prima de invernàrse i retili i ndaśéa dentro chéi zuli de caréza lì, i ndaśéa in letargo lì dentro, che i era riparadi dal fredo, a l'estate i restava là, ma gh'era i córi che quando che vegnéa l'acqua alta quel apezamento de tera lì se alzava, *lori i se metéa sui córi perché l'acqua la ghe ndaśéa mai.*

– Ma éo bestie che no sta ne l'acqua lora?

– No, no, i va anca ne l'acqua ma i fa fadìga, no l'é come la bìssia, la bìssia va in l'acqua, ma la vipera e l maràsso lori i é al suto, e ogni volta quande taiàvene la caréza, che faśéne in la palude, *ogni un che trovava un maràsso era un premio de un fiasco de vin.*

– E chi che ghe déa l premio?

– L parón de la palude, ecco e quei ogni un, quando i lo trovava che le copava, lo metéva su na canéta, *insfitherà qui la testa, e piantava la cana là*, quande vegnéa èl padron far èl giro, che tute le matine l vegnéa una volta o anca dó, a véder se la caréza l'é costruida ben, se te tài basso, insoma, te ghe "Eh Marcèlo, vara che là o catà un maràsso", alora l ndaśéa vederlo, "Orca, oh sì, stasera vien in corte tórte l vin", e i ghe daśéa premio de sto vin, che mi l'ò mai trovà, mai trovà, catà tanti bissi, ma dei maràssi mi g'ò mai trovà, però i era, mìa tanti, ma ghe n'era.

– E lo ào mai vist caturà da qualchedun altro?

– Sì, l'é un rètile come na bìssia, via che la coda invésse che vérghela, èl ghe l'à mócia, come magari la vipera la ga la codina sotilìna, anca l bisso, chél lì invésse la gavéa mócia, ecco, mìa una bèla codina longa.

– Ma someiéo un topo?

– No, un bisso.

– Grosso poco pi di un dìo, longo.

– No, nó i é mìa longhi, i maràssi i é mìa longhi, i é corti e la coda mucca ecco.

– Che color éi?

– Oh Dio un color come un bisso, più scuro.

– Alora lu lo à vist ciapà da altre persone.

– I le ciapàva e dopo, chésto chi, perché dopo ghi n'era de furbi, perché chésto chi quande che l'altro lì l'a visto, "Marcèlo", chelaltro che gh'era in costo, che taiàva, èl ndaśéa tórlo, èl lo piantàva lu (ride) e lora "Marcèo gh'ò catà", "Eh mama n'altro" (ride), i faśéa così, i lo imbroiàva, sicome che i véa tanto vin... (risate), sicome ghi n'era mìa tanti, lora co a scusa.

– Éa signora l'àea mai vist èl maràsso in val?

– Nooooo (molto accentuato!!!!).

– Mi maràsso mai vist, bissi tanti.

– Bissi si, perché quande la se tàia la caréza così, la se butta giù l'é verde, dopo quando l'à ciapà due soli, due giorni de sol, bisóo ndàr a pirlàrla, a manàdi così la se unisse, e la se, e lora soto lì l bisso èl ndàva al fresco, e lora *éa ghéa paura, mi ghe diśéa "ma va là*, vedi che nol fa gnénte, vedi che i e come i vermi".

– Oh ma ghi n'era de grossi così e longhi così, daśéa fastìdio.

– I fa scaréssa più che altro, ma no i a mai becà.

– Invésse l maràsso bechéa.

– Sss, l'é velenoso.

– E féa morir anca?

– Dio, l'é na puntura, pi che altro se ndava al pronto socorso, faśéa na iniesión, la vipera l'é pi potente, comunque anca l maràsso, se s'andava *mìa se restava un po' ofési la testa ah, sì, chi gh'era una vècia, ghe diśéne la vècia rossa*, l'era bionda, rossa de facia, vecióna ormai, *l'ièra stàda becàda dal maràsso*, e l'era un pochetìn, mìa stàda curàda *e l'era un pochetìn spostada, cioè l'era un po' confusa ecco, la petàva l segno insoma*, ma gh'era l'antivelen insomma, anca perché i rettili basta andar a l'ospedal, al pronto socorso, i te fa l'iniesión.

– E l maràsso cioéo la paròea?

– No, sò mìa se l'é sordo o òrbo, parché a gh'era fóra chésto chi "se l maràsso ghe vedésse, opure l ghe sentìsse, e la vipera la ghe vedésse opur la se sentésse, ne ghe sarìe gente che se salvésse", questo l'era l proverbio che, ma no sò mìa se l'era òrbo o se l'era sordo, uno o l'altro insomma , uno l gh'éa un difètto uno l ghéa l'altro, credo che sia l maràsso sordo, però no giuro, uno l'à un difetto uno l'altro, dopo se l'é vero sò mìa, voria dei tecnici par far, noalti se tel catavi tel copavi e stop, so mìa sel ghe sente o se l'é òrbo, sercàve l bianco de vin, *mi come digo gò mai trovà e me ciàmo contento perché se l te bèca te ga de le nòie cossì, e po dopo te ghé sempre chél ché*, lavorando da trovarlo magari, invésse l'ò mai catá, e gnanca bissi taiàndo, oltàndo, ligàndo sì, ma taiàndo dentro la caréza ancora dritta cossì, mai trovà bissi gnanca... lori col bordèl che te fé cossì, lori i scapa.

– E quéa signora che era stata becàda, come éo che la se comportéa sta qua?

– L'era spostàda, l'era mìa lucida, la véa dei momenti che la se perdéa, e *i diśéa che l'era stata becàda dal maràsso* (Arduino M.).

[– E bestie tipo i *maràssi* nelle valli?

– Uuuh, i *maràssi* sì, sono rettili velenosi, perché c'è la vipera, quella è velenosa.

– In palude?

– No, quella in campagna, ma qui da noi adesso, una volta c'era ma adesso con i diserbanti, con tutti i lavori che hanno fatto, non c'è bosco, non c'è, prima c'erano tanti fossi, tante rive sporche (erbose) e qualche vipera c'era, e poi i *maràssi*, i *maràssi* andavano all'inverno, all'autunno, c'erano le valli che si asciugavano, perché allora ci andava l'acqua, se pioveva tanto la palude andava sotto, si allagava, se faceva siccità era asciutta, allora l'autunno era tutto asciutto così e prima di invernarsi i rettili andavano dentro quei cespi di carice lì, andavano in letargo lì dentro, dove erano riparati dal freddo, e l'estate restavano là, ma c'erano i *córi* che quando veniva l'acqua alta quell'appezzamento di terra lì si alzava, loro si mettevano sui *córi* perché l'acqua non ci andava mai.

– Ma sono bestie che non stanno nell'acqua allora?

– No, no, vanno anche nell'acqua ma fanno fatica, non sono come la biscia, la biscia va nell'acqua, ma la vipera e il *maràsso* loro sono all'asciutto, e ogni volta, quando andavamo a tagliare la carice, che facevamo nella palude, ognuno che trovava un *maràsso* riceveva un premio di un fiasco di vino.

– E chi dava il premio?

– Il padrone della palude, ecco, e quelli ognuno, quando lo trovavano che lo uccidevano, lo mettevano su una canna, infilzato qui alla testa e piantavano la canna là, quando veniva il padrone a fare il giro, che tutte le mattine veniva, una volta o due, a vedere se la carice era costruita bene, se si tagliava basso, insomma dicevano "Eh, Marcello, guarda che ho trovato un *maràsso*", allora andava a vederlo, "*Orca*, oh sì, stasera vieni in corte a prenderti il vino", e gli davano in premio questo vino, che io, non l'ho mai trovato, mai trovato, ho trovato tante bisce, ma *maràssi* non ne ho mai trovati, però c'erano, mica tanti, ma c'erano.

– E lo ha mai visto catturato da qualcun altro?

– Sì, è un rettile come una biscia, solo che la coda, invece di averla, ce l'ha mozzata, magari la vipera ha una codina sottilina, anche la biscia, quello lì invece ce l'aveva mozzata, ecco, non una bella codina lunga.

– Ma somigliava a un topo?

– No, una biscia.

– Grosso poco più di un dito, lungo.

– No, non sono mica lunghi, i *maràssi* non sono mica lunghi, sono corti e la coda mozzata, ecco.

– Di che colore sono?

– Oh Dio, un colore come una biscia, più scuro.

– Allora lei lo ha visto catturato da altre persone.

– Lo prendevano e poi, questo qui, perché poi c'erano dei furbi, perché questo qui quando l'altro lì lo ha visto, "Marcello" l'altro a fianco, che tagliava, andava a prenderlo, lo piantava lui (ride) e allora "Marcello ho trovato", "Eh mamma mia, un altro" (ride), facevano così, lo imbrogliavano, siccome aveva tanto vino (risate), siccome non ce n'erano mica tanti, allora con la scusa.

– Lei signora ha mai visto il marasso in valle?

– Nooooo (molto accentuato!!)

– Io il *maràsso* non l'ho mai visto, bisce tante.

– Bisce sì, perché quando si taglia la carice così, si butta giù che è verde, poi quando ha preso due soli, bisogna andare a *pirlàrla*, a manelli così la si unisce, e la si, e allora sotto lì la biscia andava al fresco, e allora lei aveva paura, io le dicevo "ma va là, vedi che non fanno niente, vedi che sono come i vermi".

– Oh ma ce n'erano di grossi così e lunghi così che davano fastidio.
– Fanno *scaréssa* (fastidio) più che altro, ma non hanno mai beccato.
– Invece il *maràsso* beccava?
– Sss è velenoso.
– E faceva morire anche?
– Dio, è una puntura, più che altro si andava al pronto soccorso, si faceva un'iniezione, la vipera è più potente, comunque anche il *maràsso*, se non si andava (in ospedale) si restava un po' offesi la testa ah sì, qui c'era una vecchia, la chiamavamo la vecchia rossa, era bionda, rossa di faccia, vecchiona ormai, lì era stata beccata dal *maràsso*, e era un po', non era stata curata e era un pochino spostata, cioè era un po' confusa ecco, *petàva il segno* ecco, ma c'era l'antiveleno insomma, anche perché i rettili basta andare all'ospedale, al pronto soccorso, ti fanno l'iniezione.
– Il *maràsso* prendeva la parola?
– No, non so mica se era sordo o cieco, perché si diceva questo "se il *maràsso* ci vedesse, oppure ci sentisse e la vipera ci vedesse oppure sentisse, non ci sarebbe gente che si salverebbe", questo era il proverbio che, ma non so mica se era cieco o se era sordo, una cosa o l'altra insomma, uno aveva un difetto uno l'altro, credo sia il *maràsso* sordo, però non ci giuro, uno aveva un difetto uno l'altro, dopo se è vero non so mica, ci vorrebbero dei tecnici per fare, se lo trovavi lo uccidevi e stop, non so mica se ci sente o se è cieco, si cercava il vino bianco, io come le dico non l'ho mai trovato e mi chiamo contento perché se ti becca hai delle noie così, e poi hai sempre quel ché, lavorando, di trovarlo magari, invece non l'ho mai trovato, e neanche bisce tagliando, girando, legando sì, ma tagliando dentro la carice ancora dritta così mai trovato bisce… con il baccano che facevi loro scappavano.
– E quella signora che era stata beccata, come si comportava?
– Era spostata, non era mica lucida, aveva dei momenti che si perdeva, dicevano che era stata beccata dal *maràsso*].

Sul *maràsso*, come si è visto, si discute.

Esso è sempre associato ad altri due animali, in un trio mitologico che allude ad animali sui quali si è esercitato il pensiero simbolico. Insieme ad *ànge* (forse le mitiche *anguane*, da altri informatori indicate risiedere nell'acqua)[68], *vipere*, e orbettini (*orbesèl*), in un elenco che gli interlocutori non riprendono mai in maniera uguale, il *maràsso* condivide difficoltà ad uno degli organi di senso, e solo grazie a queste difficoltà gli uomini si salvano da essi, in palude.

[68] Cfr. un recente articolo sulle *anguàne*, con interessante interpretazione e indicazioni bibliografiche, di Perco, 1997.

– Èl maràsso l'è stat fóra sì… l'é come un bisso, chél soffia, *l ghe sente mìa*, se podéa méterghe su le man perché lu l sente mìa… *Se l'orbesìn ghe vedésse, l maràsso ghe sentésse no ghe sarìe gnénte che se salvésse, i ghén catava te la val!* (Schiroli).

[– Il *maràsso* si diceva sì… è come una biscia, che soffia, non ci sente mica, potevi metterle addosso le mani perché lei non sente mica… se l'orbettino ci vedesse, il *maràsso* ci sentisse non ci sarebbe niente che si salverebbe, ne trovavano nelle valli!].

La descrizione di questo animale assume connotazioni mitiche: le spiegazioni non erano affatto concordi, tra gli interlocutori. Alcuni l'hanno descritto come biscia, altri come topo. Per alcuni aveva le zampe, per altri no. Il colore era nero, grigio, oppure rossastro secondo altri. Per alcuni era una vipera per altri no. Una donna l'ha definito nettamente come bestia a due teste.

– *Ah quel l ghéa do teste quel, mamma cara l ghéa do teste.*
– Nò dó teste, dó teste i contava le fòle.
– A ièra longa cossìta, l ghéa mìa la cóa!
– L'é della famiglia delle vipere.
– E *com'èrela* chél ghéa quela coda in fondo cossìta grossa, che *parèa do teste?*
– Eh, perché l'é l maràsso, l carbonàsso, dès l'é più (Remo Z. e sua moglie).

[– Ah, quello aveva due teste quello, mamma cara, aveva due teste.
– Non due teste, due teste raccontavano le storie.
– Era lunga così, non aveva mica la coda!
– Era della famiglia delle vipere.
– E com'era allora che aveva quella coda in fondo così grossa che parevano due teste?
– Eh, perché è il *maràsso*, il *carbonàsso*, adesso non c'è più].

La prima testimonianza sul *maràsso*, di Efra e Nerina, è la loro accesa discussione su cosa fosse precisamente questo animale, e si noti che le loro madri avevano parlato loro di questo pericolo in valle.

Un interlocutore mi ha detto che *le donne andavano con i guanti a lavorare in palude*, per non essere toccate da questa biscia. E solo le donne andavano con i guanti.

La moglie di un famoso pescatore che non si è mai voluto far incontrare, neanche quando l'ho cercato con amici, dice:

– Li prendevano per la coda e *dove lo uccidevano moriva l'erba*, diceva Remo, Bruno… (moglie di Romano G.).

Le connotazioni di questa biscia mi hanno fatto per molto tempo credere a questo animale come ad un animale mitico, esistente solo nell'immaginario e nei racconti. La letteratura scientifica, invece, ha descritto il *maràsso* come una varietà di vipera (*Vipera berus berus*) presente in questa palude fino a pochi decenni fa e oggi estinta.[69] Questa informazione ha quindi ridefinito il mio campo: il *maràsso* poteva essere esistito, probabilmente era realmente esistito, e le generazioni precedenti avevano realmente dovuto fare i conti con questo animale pericoloso. La generazione attuale, invece, parlava delle cacce a questo animale come di cacce sempre effettuate dagli altri, parlava di incontri con questo animale mai avvenuti a se stessi ma sempre ad altri, descriveva questo animale con caratteristiche contraddittorie.

Un tempo presente forse in grande quantità e oggi estinto, il *maràsso* è diventato oggetto di attenzioni particolari da parte della comunità che si recava in valle. Temuto da tutti, per la sua oggettiva pericolosità, esso è diventato oggetto di caccia e sfida per gli uomini, oggetto di divieto per le donne. Cacciabile da parte degli uomini, le donne non dovevano entrare in contatto in nessun modo con questo animale: essere morse dal *maràsso* significava restare "offese", diverse. Come è successo a quella donna che dicevano esser stata beccata dal *maràsso* (*vedi* la testimonianza precedente di Arduino M.).

Avendo intervistato nella prima parte del mio soggiorno sul campo soprattutto gli uomini, e solo in un periodo successivo le donne (strategia che ho trovato, in questo caso, molto utile) ho avuto molto chiara la percezione della diversa connotazione attribuita dagli uni e dagli altri al *maràsso*. Pur essendo considerato da tutti animale pericoloso e fastidioso a vedersi e incontrarsi, gli uomini erano sollecitati dalla possibilità di cacciarlo, ma le donne ne erano terrorizzate. Tutte le testimonianze delle donne sono molto più accese, esprimono un particolare senso di fastidio, timore, panico nei confronti di questo animale. Si rilegga in questo senso la prima testimonianza, la discussione di Nerina ed Efra su questo animale, o l'espressione della moglie di Remo Z. sull'animale a due teste. Gli uomini tentano di minimizzare, di riderci sopra: loro col *maràsso* ci vanno a caccia. Loro lo dominano. In fondo, loro "sono come le *bisce* stesse", ha detto la moglie di Remo. In dialetto, dove *bisce* è al maschile, l'assimilazione degli uomini a questi animali si comprende meglio: *i era come i bissi, lori!*

[69] "De Betta (1863) descrive questa specie come molto abbondante nelle Grandi Valli Veronesi e soprattutto nei territori attraversati dai fiumi Tartaro, Tione e Molinella. Garbini (1898) conferma questa distribuzione e aggiunge che la *Vipera berus* è poco frequente in montagna. Dopo questi autori nessuno ha più segnalato questo Viperide nelle località di pianura ed anche noi l'abbiamo cercato invano. È da considerarsi attualmente estinto nella pianura padana (Bruno, in Honneger, 1981) ed è tra i rettili protetti in alcuni stati europei. Gli esemplari della collezione De Betta, conservati nel nostro Museo sono particolarmente scuri per cui si può ipotizzare che facciano parte di una popolazione particolare (Salmaso, Osella in Daccordi, Zanetti, 1989, p. 254)

La bonifica portò via la palude. Fu un vantaggio o uno svantaggio? Lino, il raccoglitore innamorato del suo lavoro, dice chiaramente: è stato un bene, ma aggiunge "per le donne", perché "hanno cominciato a riposare", smettendo i lavori di impaglio. Ma per lui, per gli uomini, per il mondo maschile, fu un intero immaginario legato alla sessualità, alla loro identità, alle loro caratteristiche, che scomparve.

Si ritorna allora al discorso dell'emozione legata alla cognizione e ai saperi. La palude era un territorio intensamente investito di pensiero, di immaginario, di socialità e di cultura. Un territorio altamente "culturale" e domestico, scarsamente selvaggio o primitivo o sconosciuto. La perdita della palude significò una crisi di identità del mondo maschile di queste terre.

Silvia mi racconta che suo nonno lasciò in eredità la palude che possedeva a suo padre, il *maschio* della famiglia, come il bene più prezioso che aveva. Il padre la vendette, lasciò tutto ed emigrò nelle città vicine per lavorare. Oggi se ne pente, e la nipote, impegnata a proteggere la piccola palude rimasta al Busatello, probabilmente darebbe molto perché la sua famiglia avesse conservato la palude che possedeva. Ma, si sa, sono passate tre diverse generazioni, mondi interi diversi, interi mondi di palude completamente diversi.

– Mio nonno ha dato al maschio la valle in eredità, come la cosa più preziosa che aveva. Suo figlio, mio padre, l'ha venduta, è andato nel varesòto a lavorare. Quella gente lì sono degli sradicati. Oggi se ne è pentito di averla venduta, ma ormai… (Silvia P.).

pure ogni anno la valle brucia. Nonostante i divieti, ogni anno la palude brucia. Tutta. Gli uomini della valle mi avevano sempre detto: "il fuoco, chi lo ferma? Quando va, va!" (*vedi* p. 382).[71]

Attorno al fuoco nella valle nasce un conflitto che si rinnova ogni anno, tra incendiari "sconosciuti" da una parte, e amministratori, ambientalisti e altri attori dall'altra.[72]

8.2 La tradizione e il fatto compiuto

Lo scenario del conflitto è la piccola palude del Busatello.

Gli attori principali coinvolti in questo conflitto locale sono le due organizzazioni ambientaliste che hanno in gestione la palude del Busatello (WWF e Lipu) e gli "sconosciuti" incendiari che ogni anno, verso la fine di febbraio, incendiano la valle. Incendiari "sconosciuti" solo in parte, poiché in realtà tutti sanno che a bruciare la valle sono "quelli della valle", come vedremo ma come abbiamo anche già ampiamente visto: in una testimonianza precedente un interlocutore ci ha detto: "*la bruciano quelli che la coltivano*" (*vedi* paragrafo 7.1, p. 380).

La fine del mese di febbraio, che vede verificarsi puntualmente il debbio in palude, è il momento culminante del conflitto, ma in realtà lungo tutto il corso dell'anno amministratori, ambientalisti, giornali e locali discutono e dibattono se la palude debba o no essere bruciata. Gli ambientalisti ci discutono in relazione alla stesura del *Piano Ambientale* dell'oasi. Uno degli argomenti spinosi del Piano, infatti, è proprio la questione del debbio, della possibilità o meno di autorizzarlo, di legalizzarlo, dell'opportunità o meno di farlo, delle eventuali modalità con cui farlo. La parte mantovana dell'oasi è gestita dalla Lipu, la quale si è espressamente dichiarata contraria al debbio in palude, a causa della traumaticità di questo metodo di coltura, che a loro avviso danneggia la nidificazione e l'habitat degli uccelli presenti in palude. Questa associazione è attiva nel denunciare la bruciature in valle e anche nel tentare di prevenirla, chiedendo espressamente, attraverso una corrispondenza cartacea con l'associazione che gestisce la parte veneta, di sorvegliare affinché non si verifichi la bruciatura. La parte veneta dell'oasi è gestita dal WWF che sembra più incline ad accettare le tecniche tradizionali di gestione della valle. In passato in questa parte della palude era stata autorizzata la bruciatura, ma ora i limiti imposti dalla legge rendono difficile autorizzare legalmente questa pratica. Il caso è quindi sempre in discussione.

Gli amministratori sono costretti a discutere questa faccenda in relazione al fatto che, benché la legge proibisca la pratica degli incendi, sanno che in realtà essi accadono proprio nel loro territorio.

Alcuni anni fa proprio agli amministratori locali e provinciali era stato chiesto di autorizzare il debbio in palude, di dare un assenso in realtà contro la legge e quindi assai pericoloso. Oggi il problema attende di essere risolto attraverso una procedura legale e chiara che permetta una gestione corretta di questo fatto. I giornali, da parte loro, sono pronti a raccontare, puntualmente, gli avvenimenti che implicano il fuoco, come si può vedere dalla stampa locale.

Da parte ambientalista, la più recente e approfondita riflessione su questo problema e più in generale sulle problematiche della gestione delle paludi, tramite acqua, fuoco, raccolta, sfalcio, pascolo, si è svolta in occasione del convegno internazionale "Zone umide d'acqua dolce. Tecniche e strategie di gestione della vegetazione palustre", tenutosi ad Ostiglia il 15 maggio 1999 su iniziativa della Lipu, della regione Lombardia, della provincia di Mantova e del comune di Ostiglia. Negli atti di questo convegno (A. Bernardoni e F. Casale (a cura di), 2000) si leggono importanti informazioni sull'ecologia delle paludi e sulle motivazioni e difficoltà della loro conservazione, sui modi di gestione di molte paludi di altre parti d'Italia e d'Europa e sui tentativi di preservarle dall'interramento, sugli impatti delle bonifiche, sulle cause di perdita e degrado delle zone umide.

La discussione sul fuoco si fa accesa ogni volta che si avvicina la conclusione dell'annata in valle, dopo la raccolta delle canne. Nel febbraio '97, ero stata informata che ci sarebbe stata una riunione in Municipio sulle questioni della gestione della palude, e quindi probabilmente anche sull'argomento fuoco. Ma ogni mio tentativo di farmi dire il giorno esatto, e di farmi coinvolgere, fallì. L'anno successivo mi sono affidata

1996. Sulla consuetudine con il fuoco cfr. anche le recenti ipotesi in campo archeologico, che evidenziano per confronto la nostra attuale perduta dimestichezza con questo elemento (Pétrequin, Pétrequin, 1992, in un numero di Terrain dedicato interamente al fuoco).

[71] Sulle modalità contemporanee di controllo del fuoco cfr. Dujas, Traimond, 1992.

[72] È per me molto interessante che il lavoro di Angioni sulla pastorizia in Sardegna dedichi un capitolo alla problematica degli incendi in questa regione, con interessanti riflessioni anche sulla "criminalità" associata a questa pratica (Angioni, 1989, p. 221-246 e anche 24-25). Un altro interessante caso riguardante il fuoco ed i pastori è quello analizzato da Ribereau-Gayon, in cui il conflitto si verifica tra pastori, che "danno fuoco alle lande per rigenerare la vegetazione" (1996b) e i silvicoltori (1993, p. 75). Infine, si veda l'articolo di Lewis 1989, sul conflitto riguardo al fuoco, tra aborigeni australiani e rangers del parco nazionale Kakadu.

8. CONFLITTI

8.1 Il sapere che sfida la legge

Gli ultimi giorni del febbraio del '98 ero sul campo, alloggiata presso la famiglia che mi ospitava, in una *corte* agricola oggi parzialmente trasformata in agriturismo. Attendevo che bruciassero la valle, pronta con macchina fotografica, binocoli, quaderno. Nelle vicine valli di Grazie, sul Mincio, avevano già cominciato a bruciare, e dalla strada avevo visto scorci di palude bruciata. Durante gli incontri di quei giorni chiedevo ai miei interlocutori se sapevano quando avrebbero bruciato la valle, se l'avrebbero bruciata, chi l'avrebbe bruciata. Nessuno sapeva nulla, nessuno mi diceva nulla di nulla. Infine, un sabato sera, di fine febbraio, all'imbrunire, ho visto da lontano un fumo nero salire in direzione della valle. Mi sono precipitata in valle: la valle bruciava! Il fronte non era grandissimo, ed era diviso in due parti, che procedevano verso est, seguendo il vento. Il fuoco era stato appiccato dall'argine del Busatello, nella parte veneta della palude, e si dirigeva verso quella mantovana. Qualche altra rara persona osservava il fuoco. Il paesaggio si è fatto incantevole al tramonto, quando il cielo si è arrossato, la luna si è levata, la palude si è fatta scura e le acque riflettevano i colori sempre più notturni.

L'incendio della valle non era né spaventoso né preoccupante: la palude del Busatello oggi è talmente piccola e ben arginata che il debbio non dovrebbe costituire, a mio avviso, un problema di sicurezza pubblica. Eppure, poco dopo sono arrivati i pompieri e i carabinieri a gran velocità. Si sono inoltrati lungo l'argine. Io ho fotografato, ho pensato ai racconti dei *canaróì* e dei *carezànti* sulla valle che brucia, sul *maschio* da eliminare, ed ero molto emozionata nel vedere, seppur in forma minuscola, la "valle che brucia".

Oggi è proibito bruciare la valle. Lo proibisce la legge italiana, i piani di gestione delle riserve (per esempio, nella parte mantovana con la Delibera C.R. del 25 maggio n. 5/36594), i regolamenti comunali.[70] Ep-

[70] Il processo per cui le culture moderne si sono allontanate dalla consuetudine con il fuoco, arrivando alla proibizione del suo uso, è analizzato accuratamente in Goudsblom,

piuttosto alle discussioni con i miei interlocutori. Sono riuscita a vedere il debbio in palude, ma non ho saputo di nessuna riunione od incontro di tipo amministrativo. Piuttosto, ho saputo dai giornali di un incendio successivo, avvenuto in marzo. E dalle discussioni con i miei interlocutori, ho saputo un particolare significativo per lo scenario di questo conflitto. Essi mi hanno raccontato, infatti, che il giorno prima dell'incendio, gli operai che lavoravano in valle[73] avevano portato fuori dalla palude i macchinari e le attrezzature che avevano in palude. Dunque, mi si insinuava, sapevano che si sarebbe bruciata la valle, qualcuno deve aver avvisato gli stessi operai che ci lavoravano. Quelli che bruciano la valle sono i locali, come li chiamerò in questa parte dello scritto, gli uomini che utilizzano o hanno utilizzato in passato i prodotti della valle, raccogliendo la canna e la carice. Quello che invece comincia a circolare come una battuta, è che la valle "ogni anno per *auto-combustione*, brucia!".

La bruciatura coinvolge infine i carabinieri ed i pompieri, obbligati a recarsi sul posto a verificare e provvedere in merito alla violazione della legge.

La palude dunque, si trova contesa tra questi attori, entro un conflitto che divide i sostenitori della bruciatura dai suoi detrattori, con motivazioni, azioni, linguaggi diversi. Il conflitto si profila come una contesa da parte di forze opposte sullo stesso obiettivo, con *issues* diversificate. La ristrettezza della palude, oggi, ospita un intenso conflitto, che assume aspetti significativi proprio perché gioca una forte, ed emotivamente importante, concorrenza su un così piccolo territorio, assumendo quindi aspetti culturali caratteristici.

Dal punto di vista degli uomini della valle, il fuoco è un elemento della tradizione. "Si è sempre fatto", essi dicono, attivando un appello all'autorità della tradizione, fenomeno ben noto in antropologia.

– Perché *l'è anca come un ricordo*, perché se nó se bruśa mìa, se pól mìa taiàrla (Lino F.).

[– Perché è anche come un ricordo, perché se non si brucia mica, non si può mica tagliarla].

– I la bruśa gnanca più. E quel l'é un male.

[73] Erano in atto lavori di escavazione del fondo della palude, nella parte mantovana, come si vede dalla figura 18b e cui accennerò più avanti (paragrafo 8.4).

– Hai paura?

– Ma fa mìa danno, *mi l'ò bruśàda tanti de quei anni*, "te bruśi niài te bruśi...", te bruśi gnénte, se anca te bruśéssi qualche niàl, dopo òto dì l'à l niàl da nóo, *noaltri vémo sempre bruśé*, ma ghe l'ò dito sempre, *no i capisse gnénte* (Ido B.).

[– Non la bruciano più. E quello è un male.

– Hanno paura?

– Ma non fa mica danno, io l'ho bruciata tanti di quegli anni, "bruci i nidi bruci...", non bruci niente, se anche bruciassi qualche nido, dopo otto giorni ha il nido di nuovo, noi abbiamo sempre bruciato, ma gliel'ho detto sempre, non capiscono nulla].

– Quand'è che hanno bruciato l'ultima volta?

– L'anno scorso, un anno sì un anno no qua arrivano i carabinieri perché c'erano i verdi, l'ambiente, tutte quelle cose lì, che *da prima noi abbiamo sempre bruciato*, però nel periodo giusto, al momento giusto, vuole bruciata la palude, quando è bruciata la palude, in cinque sei giorni il nero non lo vedi più, viene su tutto, e più brucia bene e meglio è, provi a stare a casa sua senza pulire le stanze, adesso cosa succederà se non bruciano più, i boschi, gli uccellini, quelle cose lì vanno subito dentro, perché dove c'è sporto tach! Subito dentro, non è che ci sia tanto, c'è solo un po' di migratori, ma quelli stanno lì trenta quaranta giorni e poi vanno, poi c'è qualche gallinella, qualche folaga che rimangono lì, poi c'è non so la poiana, tre, quattro, cinque specie di quelli piccolini non so neanche il nome, io sapevo il nome di quelli da caccia, il germano reale, l'alzàvola, la marsaiòla, la fòlaga, la gallinella, quelli lì sono uccelli da caccia, poi ci sono quegli insettini lì, ho visto quelli dell'università che venivano tiravano su insettini piccolini, studiavano quelle cose lì, poi zanzare, adesso si sono fatte le nutrie che quelle lì distruggono tutto (Fago C.).

– Lu chél se ricorde i ai sempre bruśàda la valle?

– *Sempre, in primavera* la va pulita... insomma la vegnìa bruśàda tutta (Gianni S.).

[– Lei che si ricordi, l'hanno sempre bruciata la valle?

– Sempre in primavera va pulita... insomma veniva bruciata tutta].

Quanto il fuoco possa essere un elemento forte della tradizione dei saperi locali, è stato evidenziato nei capitoli precedenti. Il fuoco che brucia il *maschio*, il fuoco come arma che ha per fine una domesticazione particolare, è un elemento estremamente forte della specificità di questi saperi e dello spessore simbolico di questa tradizione. L'attivazione del fuoco non può che attivare tutta questa complessa costellazione di saperi. Ovviamente, i locali sono grandi sostenitori del fuoco in valle, e a questo proposito i loro stessi discorsi sono infuocati!

– Adèss no i assa pi bruśàr vero?

– *No no, perché dès i verdi, chìi lì, lipu, i voéa assàr pai ośèi.*

– *No i vól gnanca che se tàie la caréza, e infatti no vén pi gnénte*, l'é so papà de me nevóda che va là in Busatèl, a caréza e i cata su dèsso, na *smacionàda*, no ghe né pi.

– Va i pompieri, no vól mìa.

– Oramai no l'é pi gnénte nessuna parte, gnanca là ndó i à assà val, ma no la vèn pi gnanca là, ndaśéne noaltri a caréza là in Busatèl, *a gh'era na caréza alta cussìta, l'era un spetàcol, adesso no gh'é pi gnénte*, a sémo ndài na festa, i n'à portà védar noaltri, paréa esser nél selve, no se capìa gnénte, gh'é tuto bosco, tuta cana, ma tuta cana roóa, perché brusàr no i pol pi brúśàr, e dopo gh'é quela seca, gh'é serà fin la stradèla che pasàvimo, no par pi, no pol pi.

– I vól aposta assàrlo imboscà cussìta e lora *lori i va śmacionà*, magari gh'é *na màcia chi*, n'altra lì, ma se tàia mìa caréza, come noaltri quand *taiàvene à la man, che taiàvene e butàvene zó*, te faséi strada e te faséi presto far un càmio de roba, ma se te fa così... passa i giorni (Bruno M. e moglie).

[– Adesso non lasciano più bruciare, vero?

– No no, perché adesso i verdi, quelli lì, la Lipu, volevano lasciare per gli uccelli.

– Non vogliono neanche che si tagli la carice, e infatti non viene più niente, è il papà di mia nipote che va là in Busatello, a carice, e trovano adesso una manciata, non ce n'è più.

– Vanno i pompieri, non vogliono mica.

– Ormai non c'è più niente da nessuna parte, neanche là dove hanno lasciato la valle, non cresce più neanche là, andavamo noi a carice là in Busatello, c'era una carice alta così, era uno spettacolo, adesso non c'è più nulla, ci siamo andati una festa, ci hanno portati a vedere, sembrava di essere nelle selve, non si capiva nulla, c'è tutto bosco, tutta canna, ma tutta canna ??, perché bruciare non possono più bruciare, e poi c'è quella secca, è chiusa perfino la stradina dove passavamo, non sembra più, non può più.

– Vogliono apposta lasciarlo imboscato così e allora loro vanno a raccogliere manciate, magari una manciata qui, un'altra lì, ma non si taglia mica carice, come noi quando tagliavamo *alla mano*, che tagliavamo e buttavamo giù, facevi strada e facevi presto a fare un camion pieno di roba, ma se fai così... passano i giorni].

– Si bruciava, perché la palude vuole sì, la terra in agricoltura viene arata, viene pulita, l'orto è pulito, se voglio fare il raccolto, quando è finita la palude, se non si brucia nel periodo giusto, come si fa a fare il raccolto? Come si fa? Adesso non è più in produttività la palude, per la riserva non ci interessa niente, non c'è nessuno che c'ha da mangiare, e *loro non vogliono bruciare*, perché dicono che bruciano gli uccellini, tutte balle, perché se lei viene bruciata dal 10 marzo al 20 marzo, prima che la palude cominci a germogliare, sta sicuro che non succede niente, in quanto, in quattro, cinque ore si brucia tutto, tutta la palude, anche adesso in quattro, cinque ore, son 300 biolche, in quattro, cinque ore, con un po' di vento si fa tutto, sei, sette ore al massimo, un pezzo oggi pomeriggio, un pezzo domani, ma bisogna bruciare prima che germogli, cosa succede, quella cenere là è tutto concime. Quando è finita, e dopo ci piove un po' sopra, ci vorrebbe poter buttar dentro dai 60 a un metro di acqua, allora la palude vive, adesso son 30 anni che non c'è più (Fago C.).

Esiste, riguardo al fuoco, un discorso che si mantiene a livello verbale e un discorso che si traduce nell'azione concreta di appiccare il fuoco alle stoppie. Il primo livello è un discorso diffuso, che spesso ho trattato con i miei interlocutori. Abbiamo visto alcune testimonianze, e altre saranno riportate. In generale, essi parlano della necessità del fuoco in valle, come parlano della necessità dell'acqua. Questo loro parlare della valle si attiva su sollecitazione di interlocutori esterni, ma non produce e non ha prodotto, finora, altri tipi di espressioni (scritti, volantini, interviste, ecc.) che in genere si producono in situazioni di conflitto. Il loro è il discorso della gente di valle, un discorso potente ma nascosto, come abbiamo visto essere tutti questi "saperi forti", che percorrono strade sotterranee, vivono, si trasmettono, ma nascostamente.

I discorsi prodotti dai locali sono discorsi che essi vorrebbero poter fare agli ambientalisti. È a loro che essi parlano, con slittamenti continui della semantica, quando parlano di "loro", o dei "verdi", di quelli che "fanno morire la valle", che "non sanno", ma che dovrebbero sapere. Il discorso passa con facilità ai toni dell'ironia, del sarcasmo, dell'invettiva. Essi ridicolizzano spesso le opinioni dei loro avversari riguardo all'oasi, come quando per esempio ridono dell'opinione degli ambientalisti che il fuoco danneggi gli uccelli.

– Ma na volta avé sempre bruśà, no?

– Sempre bruśà, e gh'é sempre sta ośèi, adèss invésse i ecologisti l'é cussì; però crédela che l'ośèl reste là cussì? Perché l fógo no l'é che bum, fógo va avanti poco e la selvaggina la sente, intanto l fa un rumor, *èl fa un rumòr èl fógo, èl fa uuuuu uuuuu*, la natura stessa de l'ośèl èl scampa via, ma i diss che l'à nidificà. Ma come? Che l'é ancora tutto de secco, quela pavoncèla, *la ghiràtola*, ela l'é ośél de palude, éla prima che sia vegetasión èl nido la se lo fa mìa, ndó le fala, là sul secco? La lo fa mìa, éla lo fa sulla vegetasión nova, la rompe tutta quela roba verda lì e la se fa l nido là su alto, dall'acqua la se lo fa su alto, perché éla la sa che l'acqua la pól anca crésser, e la se fa un po' alto, sempre in mèso l'acqua, erba, ma

sempre in mèso l'acqua. Se prima no gh'é la vegetasión, éla la lo fa mìa l nido, se te bruśi l vintisìnque, ma femo anca l quìndeśe, anticipa!

– Perché l vintithìnque una volta?

– Perché ghe voléa che fasséne ora raccòlierla la canna, e gh'era dei inverni che ne tochéa star fermi, perché vegnéa la neve, nó se ghe va più dentro là, perché la resta dentro nel fàssio, e anca noaltri, impenéne le scarpe, eh!... (Arduino M.).

[– Una volta bruciavate sempre no?

– Sempre bruciato, e ci sono sempre stati uccelli, adesso invece gli ecologisti sono così, però lei crede che l'uccello resti là così? Perché il fuoco non è che *bum*, il fuoco va avanti poco e la selvaggina sente, intanto fa rumore, fa un rumore il fuoco, fa *uuuuu uuuuu*, la natura stessa dell'uccello, scappa via, ma dicono che ha nidificato. Ma come? È ancora tutto secco, quella pavoncella la *ghiràtola* (gallinella d'acqua) lei è un uccello di palude, lei finché non c'è vegetazione il nido non se lo fa, e dove lo farebbe? Là sul secco? Non lo fa mica, lei lo fa sulla vegetazione nuova, rompe tutta quella roba verde lì e si fa il nido là in alto, rispetto all'acqua se lo fa in alto, perché lei sa che l'acqua può anche crescere, e se lo fa un po' alto, sempre in mezzo all'acqua, erba, ma sempre in mezzo all'acqua, se prima non c'è la vegetazione lei non se lo fa mica il nido, se bruci il 25, ma facciamo anche il 15, anticipa!

– Perché il 25 una volta?

– Perché dovevamo fare in tempo a raccogliere le canne, e c'erano degli inverni che ci toccava stare fermi, perché veniva la neve, non ci si va più dentro là, perché resta dentro nel fascio, e anche noi, riempivamo le scarpe eh!].

L'immagine dell'avversario[74] che essi propongono è quella di una persona che non sa, pur non sapendo vuol parlare e comandare, e così facendo si rende ridicola ai loro occhi e degna di essere presa in giro.

– Lori no i se a ancora messo in la testa che bisogna bruśarla la vale, anche quando la vien pinsàa cussì par sbaglio, perché uno de primavera basta che buta via un mozzicone la se inpìssa, un po' d'aria, allora i parte lori co l'elicottero, i vede bruciàr èl fógo, *lì fanno i ridicoli* (Gianni S.).

[– Loro non si sono ancora messi in testa che bisogna bruciarla la valle, anche quando viene accesa così per sbaglio, perché uno in primavera basta che butti un mozzicone, si accende, un po' d'aria, allora partono loro con gli elicotteri, vedono bruciare il fuoco, lì fanno i ridicoli].

– M'a capità de vedérghe qualchedùn, ven catà uno na matina, gh'era le Piane che bruśava e anca l Busatél, i era bruśà ancora l giorno prima, ma gh'era ancora qualche fogarìn, e *uno là col binocolo, e po gh'era la cinepresa, la macchina fotografica e l'era anca armà*, se vede che l'era anca na guardia, rivéma mi e Remo l fa: "vardé putèi che disastro, che disastro", "*ma dai ghe diśémo caro*, a no l'é mìa un disastro, a l'é na pulizia, che la va fatta", "ma come, ma schèrselo, oh", basta, l'é riva chéi lì e no gh'ò dito altro, perché te te comprometti ah, e lu l'a dito che ièra un disastro, *m'à vegnù da rider*, volée dirghe "*ma caro ti dove situ nato*, ghe volarie che te fosse nato chi par veder se l'é un disastro".

[74] Cfr. Arielli, Scotto, 1998, p. 93, sulla creazione dell'immagine del nemico.

– Da dove veniva questo?

– Ah *sens'altro un cittadino, che no savéa gnénte*, la canna bela la vegnéa se la val la vegnìa bruśàda ben, anca la caréza, indó la vegnéa bruśà mal che restava quella vecchia, non veniva bene (Gianni S.).

[– Mi è capitato di vedere qualcuno, abbiamo trovato uno una mattina, c'erano le *Piane* che bruciavano e anche il Busatello, erano state bruciate ancora il giorno prima, ma c'era ancora qualche focolaio, e uno lì con il binocolo, e poi aveva la cinepresa, la macchina fotografica ed era anche armato, forse era anche una guardia, arriviamo io e Remo e dice "guardate gente che disastro, che disastro", "ma dai, gli diciamo, caro, non è mica un disastro, è una pulizia che va fatta", "ma come, ma scherza, oh" basta, sono arrivati quelli e non ho detto altro, perche ti puoi compromettere ah, e lui ha detto che era un disastro, mi è venuto da ridere, volevo dirgli "ma caro, tu dove sei nato? Dovresti essere nato qui per dire se è un disastro".

– Da dove veniva questo?

– Ah senz'altro un cittadino, che non sapeva nulla, la canna bella veniva se la valle veniva bruciata bene, anche la carice, dove veniva bruciata male e rimaneva quella vecchia non veniva bene].

– Quest'anno non è stata bruciata, perché la Cassa di Risparmio l'ha venduta, chi l'ha acquistata non so il come il perché quindi quest'anno non è stata bruciata assolutamente, *è stata sbruciacchiata*, è un danno per la palude perché *la palude*, come si ripete, *se vogliamo salvarla dobbiamo pulirla*.

– Una volta la bruciavano sempre? quante volte?

– Sempre, una volta all'anno, dunque adesso dopo che son nate tutte queste protezioni, enti protezionistici c'è un limite, giusto che ci sia, perché deve essere bruciata nei periodi in cui i germani non hanno i nidi, giustamente, entro febbraio bisogna bruciarla, quest'anno è stato un bellissimo febbraio, nessuno l'ha bruciata, non so il perché, non so il perché, non so ancora niente, e quindi è rimasta lì tutta sta roba, ste canne vecchie, carice vecchio, quindi è un danno per la palude c'è poco da dire, adesso vedremo la gestione come sarà, perché.

– Non si sa ancora.

– Ecco la palude speriamo sia salva perché, come dicevano, e qui vengono in particolare quelli della Lipu, e mi diceva che anche questo di Verona mi diceva: "*Angela la palude non si può più toccare perché è già nel trattato di Ramsar*", non so bene ancora se è verità, perché tanta gente parla soltanto perché hanno la bocca, ma del resto, *del buon senso, si vedono poche cose*, guidate poco

bene, mi g'ho na rabbia, perché abito qui al Túrbine, io sono del Vinti (1920), abito qui in questa casa dal '23, mio padre e mia madre sono venuti ad abitare il 5 di aprile del 1923, quindi... (Angela).

I locali oppongono alle ragioni dei detrattori del fuoco le loro conoscenze locali sulla fauna e sulla flora. Ancora una volta è possibile ritrovare nei loro discorsi un sapere naturalistico interessante.

– La bruciano anche là, anche se i verdi, gli ecologisti che *secondo me non capiscono proprio niente*, perché l'ecologista moderno, di adesso, non può insegnare a una persona di ottanta anni, a sapere cos'è la valle, anche perché *la valle è un filtro naturale* dell'acqua, perché se lei va in una valle vede che l'acqua è limpida buona da bere, è un filtro naturale perché sotto fa tutte quelle cose lì, la canna, che filtra, dove c'è tutta torba eccetera, non è che gli uccelli fanno il nido in gennaio, ma stiamo impazzendo! *Sono cento anni che tagliano, sfalciano, e si deve bruciare*, perché si deve bruciare? Per dare più vigore a quello che cresce, è una cosa naturale, è come in Africa che si brucia la savana che poi ricresce ancora tutto nuovo, è la stessa cosa, e non è che uno va là a bruciare, cade un fulmine, brucia tutto, però non è mica che poi resta terra bruciata, *arriva la pioggia, cresce*, è una cosa naturale, perché la canna palustre, quando si brucia non è che si brucia resta terra rasata, cresce poi, perché ci va l'acqua, ci sono i tuberi sotto, quindi.

– *È una cosa che c'ho detto anch'io ai verdi*, c'era una dottoressa, "senta dottoressa, dico, lei c'ha un giardino?", "Sì", "ma lei il giardino lo coltiva?", "Cosa intende dire?", "Dica, lo coltiva?", "Sì", "e se non gli stesse mica dietro al giardino, cosa succede?", e lo stesso è lì dico, la canna se non viene bruciata si fa le bestie, mangiano gli uccelli, si fa le malattie, ma bruciando scomparisce tutto, *è come quando viene la neve, la neve porta via certe malattie sulla terra.*

– È una condizione fisiologica bruciare, dopo lo sfalcio, tutto quello lì tende a soffocare la vegetazione che nasce nuova, è logico che non è che si deve bruciare a giugno, a agosto, c'è un determinato periodo e solo in quel determinato periodo perché va da aprile a maggio che si deve bruciare, cioè finita la raccolta.

– Ma maggio è tardi.

– No, no dai, te brusi mìa a maggio, le valli a epoca mia, allora entro il 20 di marzo dovevano essere bruciate, ma se è prima è meglio, se è freddo la vegetazione ritarda, se no no, anticipa di otto giorni (...).

– *La ne manda tutti in galera!!!* (Nando L. e figlio).

Tra i loro saperi un posto interessante spetta al ruolo assegnato ai nidi di topi nella propagazione del fuoco. [75]

[75] Questa osservazione del mio interlocutore è molto interessante, a mio avviso, in riferimento alle leggende sugli uccelli capaci di propagare gli incendi. L'interlocutore spiega che i nidi dei topi in palude con il fuoco si alzano e "volano", ricadendo lontano e contribuendo a propagare il fuoco e ad allargarne il fronte. Ad un animale e al suo nido "volante" viene attribuita

– E dopo c'è un fatto, che quando si dà fuoco, nel caldo e il freddo fa quella specie di mulinello, di vortici, a un certo punto ci sono *i nidi dei topi*, i é quei che se ciàva no, i pennacchi, fanno quei vortici, no, che girano, girano, girano, che sono ancora accesi.

– Vanno anche a cinquanta, sessanta metri.

– Vanno lontano si calano e sono ancora accesi, è un po' pericoloso (Marco M. e Giovanni S.).

Ma nonostante le loro conoscenze, nonostante l'esperienza secolare di gestione della valle che giustifica il ricorso alla tradizione, il loro discorso non arriva agli ambientalisti. Essi chiedono, mi chiedono, di fare da tramite, di riferire le loro opinioni, di riportarle, di far sapere. Si riflette in questo accorato appello tutta la fragilità politica di queste figure, che non hanno accesso alla parola pubblica, non hanno accesso alle decisioni, ai provvedimenti, alla possibilità di modificare la legge, a farsi sentire.[76]

Qui il loro discorso forte si blocca dentro la fragilità sociale.[77]

E prende altre vie.

I saperi forti locali ri-emergono con tutta la loro potenza nel momento in cui si traducono nell'azione concreta del dare fuoco alla valle, producendo un discorso di qualità nettamente diversa. In questa "altra via" che prende il discorso locale sul fuoco e sulla valle, si esprime tutta la potenza

la capacità di contribuire al debbio della palude. Scrive Goudsblom al proposito: "Secondo un'antica leggenda che ancora si racconta, il nibbio nero (*Milvus migrans*) è capace di raccogliere ramoscelli in fiamme da un incendio boschivo spontaneo e lasciarli cadere sull'erba secca per propagare l'incendio e catturare quindi gli animali che scappano. Gli studiosi di uccelli da preda non sono stati tuttavia in grado di produrre prove a supporto di questa o qualsiasi altra leggenda che attribuisca agli uccelli il trasporto e l'uso deliberato del fuoco. La spiegazione più attendibile di tali storie è che gli uccelli alla ricerca di insetti di grosse dimensioni sbalzati in alto dall'aria calda dell'incendio, possano talvolta afferrare per errore con gli artigli un ramoscello in fiamme che sono poi costretti a lasciar cadere un po' più avanti sulla loro rotta" (Goudsblom, 1996, p. 5-6. Alla nota 8 di p. 165, in riferimento alle leggende sul fuoco, si legge: "La tesi che gli uccelli trasportano il fuoco deliberatamente è sostenuta da Allaby, 1982 e Burton, 1959. Si vedano anche Armstrong, 1958 e Bendell, 1974").

[76] Nello studio condotto dall'Amministrazione provinciale e dal Museo di Storia Naturale di Verona, tra le proposte gestionali per la palude del Busatello si legge a proposito degli incendi: "Vanno comunque praticati oculatamente, in un periodo anteriore alla nidificazione delle specie ornitiche più precoci (per esempio la Gallinella d'acqua). Va tenuto comunque presente che la condizione ideale sarebbe di sostituire la pratica dell'incendio con un secondo taglio e successivo asporto del materiale a fine stagione vegetativa" (Sburlino, Bolzonella, Marchiori, Zanetti, in Daccordi, Zanetti, 1989, p. 41).

[77] Sull'essere "in posizione di parola" *vedi* Marzouk, in Dupré, 1991.

delle figure sociali che ho incontrato, tutto il potere di questi uomini della valle: bastano infatti pochi uomini, forse uno solo, un uomo della valle, per bruciare la valle. Un uomo solo, o pochi uomini, sono in grado di riattivare in maniera totale, completa, viva, tutti i saperi sulla valle che abbiamo analizzato. E questo attraverso il fuoco. Un solo uomo della valle può così reintegrare l'intera comunità entro i saperi relativi alla palude.

Un potere non da poco: esso infatti ingenera un conflitto significativo, che, non a caso, coinvolge ampiamente queste comunità locali.

A febbraio, nelle notti in cui la valle brucia, il discorso tace, le parole si sono fatte inutili, anche se il dibattito si svolge altrove. Con il fuoco, gli attori locali prendono la decisione, anno dopo anno, di perseguire i propri fini con i propri mezzi, autonomamente. Non ci sono allora più parole, ma si attiva la pratica del debbio. Secondo la teoria dei conflitti, questo è un cambiamento qualitativo nell'*escalation* del conflitto, ed è caratterizzata da un'azione del tipo *fait accomplit*. (Arielli, Scotto, 1998, p. 58, 92 e 93.)

Nell'arena della palude, ogni anno la gente di valle mette i suoi avversari di fronte al fatto compiuto: la valle brucia.

La forza di questo atto ed il significato che vi si può attribuire emergono se si pensa al fatto che per bruciare la valle, ogni anno qualcuno sfida la legge. Ogni anno qualcuno rischia di essere scoperto, multato (come è già accaduto), denunciato e processato. Questi saperi forti, dunque, sono talmente forti che per essi la gente sfida la legge.

8.3 Il potere dei saperi forti

– Come succedeva col fuoco?

– Eh, gente, ma ncóra nca dèsso, noealtri in primavera, se se vól bruśàr la val, la va bruśà nca prima, perché la zent, védela se va par tera uno, la cica, l'é facile dar fógo.

– Ma non facevano apposta?

– Le val le ndéa bruśé quand s'èrene i primi de marzo, quel l'era l periodo, de sòito le ndéa brusàde chél momento lì, sempre sempre sempre, le se bruśàva, invésse dèsso, st'anno gnanca ndat bruśàda, ośèi i fa mìa al niàl dove che l'é bordèl.

– Dove che l'é?

– Dove l'é mìa stat brusàda (racconta che ha accompagnato B. Antonio), "prova vardàr, digo, la parte de là, dalla parte delle Piane l'é stat brusà, da sta parte de qua niént, digo onde élo mèio?" èl dis "dala parte de là l'é meio", se vede tut un verde, invésse dala parte de qua se vede séco, verde, tuti erbacci, qui digo, ansi, st'anno l'é poco ancora, ma se l resta ancora èl sèta farse più bordèl, po digo se fa dele bestie, no se vien gnanca più dentro qua digo, sel vól creder, i verdi, i verdi no sa gnénte, i dis "assé cussìta", mi so che i vól assé cussìta, "èl tòco l'é nostro", e invece l'é questo l moment da dirghe, la verità l'é chesta chi perché mi ò sempre bruśà, e me pore nono, prima ancora l'é sempre stàe bruśà le val, puìto (pulito?) che mai, me son trovà mi un anno là, sarà sìe, sette anni, diéśe, che l'é stat bruśà le vale, ma dée volte quand che le brusa ghe resta magari dii cespugli che no bruśa mìa, allora mi i ordini i mi i dia Carlo, èl dis "èl vàa finir de", faśéimo dei massoìn de cana cussì longhi par no scotàrse le man, inpinsàvimo da un cavo e po bruśàveno qualche cespuglio, ò trovà le guardie, che le m'à vist, mi me ère accorto che era le guardie, su l'argine alto là, i s'à messo fermi, me son maginà, i e vegnìi in te un argine, la Valonsìna, trovarme "sé, dis, cosa falo?", digo "qui vede, ghémo dato fógo la val l'altro giorno, me a ordinà l parón de finir, la val la va ben pulita", "èl sa dis, che no se pól mìa brusà, la val", "eh, digo come éa", "eh, l diśe, l'à da farse i niài i ośéi", digo "voléo sentìr digo, mi dèss ghe digo la val l'é sempre ndàa bruśàda", a l'é quaranta anni che végno in val, anca pi, le val l'è sempre sta bruśàde, i ośèi i é sempre sta, più de dèsso, gnanca méter confronto, perché l'ora l'acqua la ghe ièra, dal 25 de marso ai 25 setembre, che l'era necessaria par la val, dopo le faśéa anca de manco, dopo vegnéa verso l'otùno che eóra ndéimo taiàr la cana, col suto, no era più necesaria, l'era necessaria dal 25 de marso al 25 de setembre, tute le val, quel l'era l periodo, ma tutte le val, anca qua, perché lora ste qua le faśéa livèl co quele, tutte le val le faśéa livèl, co quel che faśéa qua.

– Ghe ài fat la multa?

– No no, ma "se o trovémo n'altra òlta ghe fémo la contravensión", digo "mi no vegnarò altro, perché digo, ma se'l vól savér questi qui l'é i mestiér che i va fati in val, l'é robe" ... "no, l'à dito, perché dèsso se fa i gnèi i merli, le siràtoe", digo "nò nò nò nò nò nò, questo 'l pól dirme quel, qui nó se fa nièi adess", i gnèi, sa quando se fa i gnèi?, quando comìnssia butàr èl verde dopo che l'é stat brusà, quand comìnssia butàr èl verde, quand èl verde l'é cussì alto, comìnsia farse 'l nièl, che bisogna che sémo là verso i primi de maggio, che la val la se bruśava prima del vintisìnque, digo mi che sò che l'é pì de quaranta anni che són in val, e i vól che la zona sia sua, "sarà vostra, digo, ma nièi nó se fa mìa digo prima, vegnì veder se caté gnèi", perché mi son vegnùo catar nièi, de ànera, quand sén a maggio, allora fa i gnèi, ma tuti i ośèi, quando l'é l verde butà, quel novo, eh, ma no i sa gnénte, a podérghe dir, ofenderli no se pol mìa ofenderli, no i sa gnent (...).

– Perché ogni tanto ghe ne parlémo qua, védela al bar in fondo lì, ghe sémo ogni tanto, la maggior parte che va l'é quéi de val, quéi de caccia, na volta se bruśàva le val, quand che era ora, adèss no i vól pi, perché? Perché no i sa gnénte, perché l'é zente che no i ghe riva mìa, perché la vali sempre sta cussì, quande s'era noaltri e quande era i nostri vèci ancora, va ben, sempre stat, sempre stat cussì, la zente de incó (...).

– A gh'era un bel le vale anni indrìo, ma dèsso, dèsso l'é poco, capo primo perché manca le acque, a l'é l'acqua ma un periodo de quaranta giorni, alta proprio che va ben, dopo i le śbàssa (Primetto).

[– Come succedeva con il fuoco?

– Eh gente, ma anche adesso noi in primavera, se si vuole bruciare la valle, va bruciata anche prima, perché la gente, vede se cade a terra una... la cicca, è facila dare fuoco.

– Ma non facevano apposta?

– Le valli andavano bruciate quando eravamo ai primi di marzo, quello era il periodo, di solito andavano bruciate quel periodo lì, sempre sempre sempre, si bruciavano, quest'anno neanche stata bruciata, gli uccelli non fanno mica il nido dove c'è disordine.

– Dove c'è?

– Dove non è stata bruciata (racconta che ha accompagnato Antonio B.) "prova a guardare, dico, la parte di là, dalla parte delle Piane è stata bruciata, la parte di qua niente, dico dov'è meglio?", dice "dalla parte di là è meglio", si vede tutto verde, invece dalla parte di qua si vede secco, verde tutte erbacce, qui dico, anzi quest'anno è ancora poco, ma se resta ancora comincia a farsi ancora più disordine, poi dico vengono delle bestie, non ci si entra neanche più qua, se vuole credere, i verdi, i verdi non sanno niente, dicono "lasciate così", io so che vogliono lasciare così com'è, "il pezzo è nostro" è invece è questo il momento di dirgli, la verità è questa qui perché io ho sempre bruciato, e mio povero nonno, prima ancora, sono sempre state bruciate le valli, bene pulito che mai, mi sono trovato un anno là, saranno sei sette anni fa, dieci, che erano state bruciate le valli, ma a volte quando le bruciano restano magari dei cespugli che non si sono bruciati, allora gli ordini io li ricevevo da Carlo, dice "vada a finire di", facevamo dei mazzolini di canna lunghi così per non scottarci le mani, accendevamo da un lato e poi bruciavamo qualche cespuglio, ho trovato le guardie, che mi hanno visto, io mi ero accorto che erano guardie, sull'argine alto, là, si sono messi fermi, io immaginavo, sono venuti ad un argine, la *Valonsìna*, a trovarmi, "*sé*, dice, cosa fa lei?", dico "qui vede abbiamo dato fuoco alla valle l'altro giorno, mi ha ordinato il padrone di finire", la valle va bruciata bene, "sa, dice, che la valle non si può mica bruciare", "eh, dico, com'è?", "Eh, dice, devono fare il nido gli uccelli", dico "volete sentire, io adesso dico, la valle è sempre stata bruciata" sono 40 anni che vengo in valle, anche più, le valli sono sempre state bruciate, gli uccelli ci sono sempre stati, più di adesso, neanche da confrontare, perché a quel tempo l'acqua c'era, dal 25 marzo al 25 di settembre, che era necessaria per la valle, poi si stava anche senza, poi veniva l'autunno che allora andavamo a tagliare la canna all'asciutto, non era più necessaria (l'acqua), era necessaria dal 25 di marzo al 25 di settembre, tutte le valli, quello era il periodo, ma tutte le valli, anche qua, perché allora queste qua facevano livello con quelle, tutte le valli facevano livello con quello che c'era qui.

– Le hanno fatto la multa?

– No no, ma "se lo troviamo un'altra volta le facciamo la contravvenzione", dico "io non ci verrò più ma se vuole sapere questi sono mestieri che vanno fatti in valle sono cose...", "no, ha detto, perché adesso fanno i nidi i merli, le gallinelle", dico "no no no no no, questo può dirmi quello, qui non si fanno nidi adesso", sa quando si fanno i nidi? Quando comincia a germogliare il verde, quando il verde è alto così, cominciano a fare il nido, che bisogna che sia verso i primi di maggio, che la valle si bruciava prima del 25, dico io che so che sono più di 40 anni che sono in valle, e vogliono che la zona sia sua "sarà vostra, dico, ma nidi non se ne fanno mica prima, venite a vedere se trovate nidi", perché io ci sono andato a cercare nidi di anitra, quando siamo a maggio, allora fanno i nidi, tutti gli uccelli, quando il verde germoglia, quello nuovo, eh, ma non sanno niente, potergli dire, offenderli non si può mica, non sanno niente (...).

– Perché ogni tanto ne parliamo qua, vede il bar in fondo lì, ci siamo ogni tanto, la maggior parte che ci va sono quelli di valle, quelli di caccia, una volta si bruciavano le valli, quando era ora, adesso non vogliono più, perché? Perché non sanno nulla, perché non ci arrivano mica, perché le valli sono sempre state così, quando c'eravamo noi e quando c'erano i nostri vecchi ancora, va bene, sempre stato, sempre stato così, la gente di oggi (...).

– Erano così belle le valli anni fa, ma adesso, adesso è poco, prima di tutto perché mancano le acque, c'è l'acqua ma per un periodo di 40 giorni, alta proprio che vada bene, poi le abbassano].

La mossa agìta dagli attori locali costringe gli avversari a fare delle contromosse, ma è chiaro che ogni anno la gente della valle si prende un *vantaggio*, portando sul suo terreno l'avversario e mettendolo di fronte al fatto compiuto. Le contromosse degli avversari sono da una parte le azioni dovute dei vigili del fuoco che tentano di spegnere il fuoco, dall'altra quella dei carabinieri che multano i responsabili con contravvenzioni (alcuni milioni di lire secondo alcuni interlocutori); dall'altra ancora quelle degli ambientalisti che denunciano l'accaduto.

Ma la contromossa più interessate verso la quale sono sempre più portati gli ambientalisti e gli amministratori, è ormai quella che è anche la più classica, secondo la letteratura dei conflitti: al secondo attore, che subisce lo stato compiuto dei fatti, non resta che *vincolarsi* lui stesso anticipatamente, operando una mossa anticipatrice.[78] Gli ambientalisti, ormai da un po' di tempo, stanno proponendo di arrivare, concordemente e con l'assenso delle parti in causa, ad una bruciatura programmata: una bruciatura a scacchiera, che bruci dei pezzi di valle, alternan-

[78] Cfr. Arielli, Scotto, 1998, p. 59-60, sulla scelta dell'*autovincolamento*.

doli negli anni, immaginando la palude come una scacchiera di cui si bruciano un anno i quadri neri e l'anno successivo i quadri bianchi.

Con questa proposta si avvia anche la più moderna delle rappresentazioni della palude: una palude-scacchiera, quanto di più agli antipodi ci possa essere rispetto ad una palude pensata, localmente, con un centro importante quale è il fiume, dal quale si diparte e sfuma tutta la palude, seguendone i meandri sinuosi. Una palude-scacchiera, agli antipodi della palude-*maschio* che deve diventare una palude-femmina per poter essere utilizzata e domesticata.

Mi pare di poter sostenere, a questo punto, analizzando il linguaggio di questo conflitto, che nella seconda fase del conflitto, quella del "fatto compiuto", si verifica un processo di straordinaria importanza. È attraverso il fuoco che si opera una "traduzione" dei codici di una cultura nei codici di un'altra cultura. Se il codice di lettura della palude da parte della gente di valle è un codice forte, come l'ho definito, che si struttura intorno agli assi della sessualità, del maschile e del femminile, nell'arena di conflitto attuale, dove i proprietari della palude sono gli ambientalisti, questo "codice" si nasconde, sparisce, non viene detto con parole, non viene detto nelle discussioni, non viene reso pubblico.

Questo codice si nasconde, ma si traduce in azione, rivive nella pratica forte del dare fuoco alla palude, contro la legge stessa.

Quando la valle era grande, estesa e viva, questo codice era condiviso dai locali con i proprietari delle paludi: i *carezànti* andavano ad appiccare il fuoco con i padroni della valle, o per loro conto. E non c'erano figure esterne a proibire questa pratica, ad ostacolare questa visione strutturale e vitale della palude. Oggi la gente di valle usa il fuoco come strategia di conflitto. Come traduzione del proprio linguaggio in un contesto nuovo, dove il loro non può più essere, facilmente, detto.

Ma questa traduzione comporta una profonda distorsione: il fuoco non è più *la val che brùsa*, ma è un *incendio doloso*, un *rogo*, loro non sono più *quéi de la val*, ma sono *piromani, ignoti*, la palude non è più la *val*, ma è *oasi*, *ecosistema*, *riserva*; la palude viva e personificata, la palude che respira, è diventata flora, fauna, regimazione idraulica; bruciare la valle non è più farla vivere e *bruciare il maschio* per "pulire", per far crescere le "piante femmina", ma è *distruzione*, *rischio per l'ecosistema*, *danno gravissimo*, *devastazione dell'oasi*. Questa inversione di termini

e di visioni del mondo è contenuta in un solo articolo di giornale, apparso sulla *Gazzetta di Mantova*, il 30 marzo 1998.

Se i locali producono un'immagine che ridicolizza gli ambientalisti per la loro "ignoranza" dei saperi locali e tradizionali, a loro volta ai locali viene attribuita un'immagine di "danneggiatori, di devastatori dell'ambiente, di fuorilegge" (*vedi* paragrafo 10.3).

C'è da chiedersi quali siano le *issues*, le "poste in gioco" in questo piccolo pezzo di territorio.

Il conflitto attivato in questo luogo, infatti, è forte e tenace; la ristrettezza del luogo conteso, 81 ettari di palude che offre risorse oggi non più economicamente indispensabili per nessuno, non giustifica questo conflitto come controllo su risorse limitate. Le motivazioni al conflitto sembrano rintracciabili piuttosto altrove, nella negoziazione di bisogni umani fondamentali.[79]

In questo caso, il percorso etnografico e la ricerca antropologica che ho condotto mi hanno convinta che il fuoco in valle, oggi, al di là delle recriminazioni legate alla perdita di vitalità e produttività economica della valle, esprime piuttosto un bisogno di *identità*. In particolare, è l'identità maschile ad essere in gioco in questo territorio, attraverso elementi simbolici e pratici. Abbiamo visto ampiamente il ruolo del maschile e del femminile in questa palude, e come possa essere questa una chiave di lettura di questo ambiente. Il conflitto analizzato mette in risalto come sia proprio l'identità maschile ad essere messa in crisi sia dalla bonifica sia dal cambiamento di usi e funzioni della palude, come vedremo nel prossimo capitolo. È proprio attraverso il fuoco che questa identità maschile, che nella palude si riconosceva, tenta di ricostituirsi, di riappropriarsi di questo luogo, di farne rivivere la tradizione e le pratiche di lunga durata. Attraverso queste pratiche e i simboli che vi sono sottesi l'identità maschile tenta di ricostituirsi, di opporsi alla crisi cui è stata sottomessa, alla mancanza di parola, alla mancanza di potere politico, alla perdita della tradizione, al grande mutamento ecologico e sociale avvenuto in questi luoghi. La posta in gioco con il fuoco è una questione di identità maschile.

Se l'espressione di questo bisogno e di questo sentimento ha assunto forme conflittuali è perché un altro processo si è verificato in questi ultimi anni, un processo complesso di trasformazione e di mutamento

[79] Sui bisogni umani fondamentali come motivazione ai conflitti cfr. Arielli, Scotto, 1998, p. 22 e sg.

socio-culturale, che ha portato dalla valle alla creazione dell'oasi, un processo di "ambientalismo" che è ciò che, nei tratti essenziali, analizzo nel capitolo seguente.

8.4 Ambientalismi

A varie riprese, in questo testo, tra un discorso e l'altro, si è riflettuto sul significato della bonifica, alla ricerca di un'"antropologia della bonifica" che rilevasse i significati di questa profonda trasformazione di un territorio ricco di saperi locali. Il filo rosso dei saperi locali è servito a porre in luce qualche significato del conflitto che si accende intorno al debbio contemporaneo della palude. Ma c'è anche qualcos'altro che è successo, dopo l'utilizzo tradizionale e secolare della palude e dopo la sua bonifica. I confini dei saperi locali, i confini tra natura e cultura, sono stati ancora una volta modificati, in questi ultimi venti anni. Nuove forme di *ambientalismi*[80] si sono mostrate in questo territorio, generando nuovi saperi, nuove pratiche, nuovi diritti, nuove rappresentazioni. Qui vorrei scandagliare alcune caratteristiche di queste modalità dell'ambientalismo, con l'occhio puntato al significato di alcune strategie ambientali nei confronti delle dinamiche dei saperi locali e del rapporto di questi gruppi sociali con la natura.

A seguito della bonifica degli anni Settanta, che a sua volta seguiva quella attuata nel 1905 sull'onda della legge Baccarini sulla bonifica integrale, la palude del Busatello fu l'unico lembo rimasto delle valli di San Pietro, del Tione, del Tartaro, del Busatello, assumendo le dimensioni attuali. La palude del Busatello conservata è posta a cavallo di due comuni e due province diverse, come abbiamo già rilevato (cfr. figura 2 e Introduzione). Proprietà prima del barone Treves, poi della Cassa di Risparmio di Verona, Vicenza, Belluno e Ancona, essa è stata acquisita nel 1998 dal Comune di Gazzo Veronese per la parte veronese e dal Comune di Ostiglia da una decina d'anni, per la parte mantovana. La parte veneta è gestita dal WWF e quella lombarda dalla Lipu. Oggi quindi la palude del Busatello, pur rappresentando ecologicamente un unico ambiente, è gestita da

[80] Assumo la nozione di *ambientalismo* proposta da Milton Kay, nel senso di "discorso" socialmente e culturalmente trasversale, con il quale si attivano, attorno ad una attività umana identificata come problematica o attorno ad un ambiente, la ricerca di responsabilità e soluzioni e la proposta di messaggi e di comunicazioni (cfr. M. Kay, 1993).

due organizzazioni diverse e da amministrazioni diverse. Questa situazione particolare si riflette a tutti i livelli, come vedremo, creando spesso ulteriori conflitti. A partire per esempio dalla denominazione: "Oasi del Busatello" è denominata la parte veneta, "Riserva naturale Paludi di Ostiglia" è denominata la parte mantovana.[81]

Le leggi stesse cui è soggetta l'oasi sono diverse nelle due parti. Dal 1981 la parte mantovana della palude è inserita nell'elenco delle "Zone umide di importanza internazionale" secondo la convenzione di Ramsar. Per il settore veneto tale inserimento è ancora in fase di attuazione. I vincoli protezionistici attualmente vigenti sono quelli relativi alla legge Galasso, al Decreto del Ministero dei Beni Culturali e Ambientali del 1 agosto 1985, alla legge n. 43 dell'8 agosto 1985 e quelli derivanti dal PTRC della Regione Veneto.

I diversi riferimenti normativi sottintendono filosofie ambientaliste per molti versi diverse nelle due parti, filosofie che sono rispecchiate abbastanza apertamente nelle modalità di gestione della palude.

La Lipu persegue obiettivi legati prevalentemente ad interessi di tipo ornitologico. Essa ha quindi provveduto, in questi ultimi due anni, a lavori di escavazione all'interno della palude, per la creazione di "chiari" d'acqua di notevoli dimensioni, indispensabili alla fauna di passaggio e stanziale (*vedi* figura 18b) Le modalità di intervento della Lipu in palude hanno creato nell'estate del 1997 ulteriori conflitti, che la stampa locale documenta.

Il WWF mi pare perseguire soprattutto obiettivi di tipo conservazionistico. In questi anni ha provveduto alla creazione di sentieri per entrare in valle, al ripristino di alcuni canali e sta elaborando il Piano ambientale per la gestione dell'ecosistema. Le azioni di conservazione ecologica promosse dal WWF rimandano a considerazioni globali sulla scomparsa delle zone umide in Italia e nel mondo, di cui si parla nell'introduzione. La presenza di una palude di sicuro inte-

[81] Il lavoro, più volte citato, di Ribereau-Gayon, illustra il modificarsi nei secoli dei nomi attribuiti ai vari elementi paesaggisti delle lande. Per es. quello che era un *marais*, con connotazioni negativa, diventa *lac*, con un'accezione positiva, mentre si crea una nuova denominazione per le lande, distinte in salmastre/dolci, classificazione non pertinente per gli autoctoni (Ribereau-Gayon, 1997b). Sul significato della perdita dei nomi, delle conoscenze e della memoria delle esperienze ad essi legati, sono interessanti le riflessioni di Hill, 1997. Al Convegno più volte citato, *Saperi naturalistici*, M. Gnerre ha presentato un interessante studio sulla ri-lessicalizzazione dei toponimi in Amazzonia.

resse ecologico, sopravvissuta alle bonifiche totali praticate nel territorio veneto, ha attirato l'attenzione del WWF, che rappresenta questa palude spesso in termini di "sopravvivenza", "residualità", "rimanenza" all'interno di un contesto di "distruzione", "drastica riduzione", "scomparsa di animali e vegetali".

La presenza di due diverse associazioni ambientaliste per gestire la stessa palude mostra in atto due tipi di ambientalismi: più *interventista* quello della Lipu, che tende a riportare a condizioni "originarie" la palude, inserendo alberature, ampliando gli spazi dell'acqua; *conservazionista* e vicino ad una teoria dell'"intervento controllato" quella del WWF; ognuno di questi ambientalismi mette in atto una delle tre grandi opzioni possibili (*laisser-faire*, *intervento controllato*, *interventismo*) (cfr. Bennett, Lopoukhine, 1998) per la gestione delle aree protette, suscitando punti di vista contraddittori, problemi gestionali e conflitti diversi.

Se le dinamiche della globalizzazione, da un lato, inducono alla conservazione delle zone umide, come abbiamo visto, d'altro lato la gestione locale della palude fa percepire ai locali un messaggio nuovo: è qui che si manifesta un nuovo confine natura/società. Questi nuovi soggetti sociali, gli ambientalisti, mostrano un nuovo confine natura/società, mostrano nuovi approcci alla natura, mostrano radicali cambiamenti di etica, di percezione e di pratica.

Il loro approccio, a mio avviso, è imperniato essenzialmente e sinteticamente intorno a questi elementi:

- la "terrestrità" della percezione della palude, per cui per esempio l'accesso in palude non avviene più oggi via acqua, ma attraverso sentieri nella palude, che consentono di accedervi e di percorrerla in maniera appunto "terrestre";
- la solidarietà da parte degli ambientalisti prevalentemente con i saperi scientifici moderni, per cui le conoscenze dei saperi locali non sono state finora rilevate né trasmesse in forma istituzionale;
- l'individuazione di nuovi divieti (quali quello di accesso, pesca, caccia, bruciatura) che impediscono proprio le pratiche cui la palude per secoli era stata il palcoscenico;
- il cambiamento dei nomi dei luoghi;
- lo sviluppo di nuove funzioni della palude (turistiche, didattiche, ricreative) che nulla hanno a che vedere con le funzioni economiche che la palude aveva un tempo.

Figura 8. a) una palude abbandonata da tempo; b) la palude riallagata (Lipu, parte lombarda); c) La palude con divieto di accesso (WWF, parte veneta).

La *conservazione* di questo ambiente, dunque, passando da una visione globale ad una realtà locale, come è successo con molte categorie,[82] deflagra. Calandosi nella realtà locale, la conservazione di questi spazi residuali, pur giustificata e dovuta, genera conflitti.

Ed è entro questo processo, entro questa dinamica difficile, che si sperimenta una contraddizione significativa: gli ambientalisti stringono forti amicizie e alleanze con gli uomini della valle, con *carezànti* e *canaróì* locali, come abbiamo visto con Primetto, per esempio.

E con Angela.

[82] Per esempio nell'introduzione si è vista la contraddittorietà della categoria della conservazione della biodiversità locale (*vedi* Per un'antropologia della natura, *Introduzione*).

8.4.1 Incontri con Angela - angelo della palude

Angela M., nata nel 1920, risiede "*al Turbine*" dall'età di tre anni, nella casa costruita dal barone Treves per gli addetti alle acque, i controllori della turbina che il barone aveva fatto installare per togliere l'acqua dalle sue campagne intorno alle valli di San Pietro. La casa dove abita Angela è un complesso edificio che unisce l'abitazione al congegno di chiusa della turbina, una costruzione non priva di interesse architettonico. Angela è vissuta a stretto contatto con la palude, dato che "il Turbine" è posto vicino al Busatello, nei pressi della confluenza del Tartaro con il Tione. Ha condotto con intensità e passione la professione di infermiera, lavorando in paesi vicini e rientrando la sera al suo *Turbine*; non si è mai sposata, e oggi vive sola al *Turbine*, attorniata da una numerosissima folla di visitatori di tutti i tipi: dalle scolaresche che vengono a visitare la palude del Busatello, ai cacciatori, agli archeologi che lavorano nelle terre vicine, ai soprintendenti, agli amministratori locali e nazionali, alla gente di passaggio, agli ambientalisti e naturalisti che frequentano il Busatello, a tutti i ricercatori, me compresa, che non possono mancare di visitarla e di stringere amicizia.

Angela riceve tutti, è conosciuta da tutti, a tutti parla affabilmente, raccontando della sua vita *al Turbine*, poiché la sua vita "è il Turbine", e il Busatello, dal quale è riuscita a staccarsi, alcuni anni fa, per soli 20 giorni, tentando di stabilirsi nella villetta nuova che possiede in paese, ma dalla quale ha fatto ritorno venti giorni dopo, costringendo i suoi amici a farsi riportare "al Turbine".

Angela è conosciutissima, localmente, ed è stata intervistata da molte emittenti televisive e da molti giornalisti. Hanno scritto articoli su di lei, definendola, alla fine, con un gioco sul suo nome, "l'angelo della palude". Angela meriterebbe una biografia, e la storia della palude risulterebbe sicuramente illuminata dalla sua particolare esperienza,[83] determinata da questa vicinanza alla valle, dalla frequentazione di molte persone che si recavano in palude, dalla passione per questo ambiente. Il *Turbine* è un luogo che si presterebbe a una narrazione, poiché si trova all'incrocio tra paludi e campagna, tra valli bonificate e paludi soprav-

[83] Penso alle riflessioni di Ferrarotti sull'apporto conoscitivo unico ed irripetibile delle storie di vita (Ferrarotti, 1997) e alle riflessioni di P. Clemente sulle sfide poste da questa particolari fonti orali (Clemente, 1985)

vissute, frequentato da tutte le figure sociali incontrate in questo percorso: baroni e turisti, cacciatori e pescatori, bracconieri, *carezànti* e *canaróì*, partigiani, ambientalisti, amministratori...

Tra i molti racconti di Angela che ho registrato propongo il seguente brano, dove si può leggere la capacità narrativa di questa donna, che struttura il suo racconto con le regole della fiaba: la prova, i tentativi di soluzione, l'incontro con l'eroe. Angela racconta la sua lotta per salvare il Busatello dalle escavazioni e dalle rettifiche e il suo incontro con un altro personaggio, Fulco Pratesi, presidente nazionale del WWF, che la aiutò in quel frangente.

– *C'è una storia da scrivere*... la mia è una storia, perché io sono vissuta della mia professione e quindi questo vuol dire molto nella vita di una persona, ma, gente! non so cosa dire, guardate i sacrifici per me non c'erano perché pensi solo che ultimamente andavo a Ostiglia a lavorare, in bicicletta! vento, neve...

– Cos'è successo al Busatello allora, Angela?

– Eh niente, stanno scavando la parte di là sai, hanno fermato i lavori l'altro ieri, *ascolta Nadia, io ho lottato una vita per salvare il mio Busatello lo sai*, gente, mi è costato non so che cosa, ma sapete che andavo a Roma, *faséa rabìr anca là mi sètu* (facevo arrabbiare anche lì io, sai), oltre che telefonare andavo, e pensa che c'era qui da noi Rumor, che non era di Verona, era un vicentino, ma tra amici il mio direttore dell'ex Inam si conoscevano e ho potuto accedere in Parlamento *sta tenta* (sta attenta), io andavo dentro e fuori senza tessere senza niente, tanto per dirti come comandavano allora, va beh, quindi, *la lotta furibonda che ho fatto per salvare il Busatello solo i miei di casa lo sanno e basta*, quindi gente figuratevi quanto che ho lottato per salvarlo, perché hanno fatto le bonifiche, hanno cominciato da Villimpenta fino qui giù, cose da, c'era tutta palude prima, e in mezzo alla palude passava il Tione, invece dalla parte di Gazzo, che c'era palude anche a Gazzo, passava il Tartaro, il Busatello era comunicante con il Tartaro, ma il Tione sfociava nel Tartaro, ecco, tanto per dire una carta topografica, Nadia *sta tenta*, quindi hanno cominciato le bonifiche, una scelleratezza simile non so cosa dire, quindi figurati te Nadia, e basta, insomma dai incó, dai diman (dai oggi, dai domani), dai tira mola, allora era sindaco di Ostiglia Claudio C., un aiuto che non so dirti, l'ingegner D.L., *anche quello accanito come me, ho trovato insomma un aiuto e non so dirti le lotte*, quando ho visto che poco avevo, allora un bel giorno, *sembra una favola quella che ti racconto*, io vado a Ostiglia, mio fratello con le idrovore era sempre impegnato, han fatto una gita in Portogallo, pensa, a casa ci resta mia sorella, venivano i miei parenti, quel giorno che mio fratello è partito, verso le otto e mezzo del mattino, mi telefona la Marta a Ostiglia dicendomi: "guarda che son venuti quelli che hanno fatto il Tione" che era una ditta del mantovano che avevano gli ? gros-

sissimi (scavatori) erano bestie che facevano paura, *in un momento han fatto il Tione, i à rovessà la tera*, basta (hanno rovesciato la terra, basta), *sta tenta*, bene, mia sorella mi telefona e mi dice, "guarda Angela c'è un funzionario della Cassa di Risparmio, qui davanti noi avevamo il pioppeto, stanno misurando il pioppeto perché faranno un fosso" che da questo che veniva sotto le idrovore andava nel Tione girava, mamma mia, *son scoppiata in un pianto davanti alla gente perché il mio Busatello*, non sarei al Turbine vero, se non fosse per quello, e quindi "come mai Angela come mai", beh insomma, avevamo degli amici che lavoravano alla Sip di Legnago, mi è venuto l'ispirazione di telefonare a questo signore dico "Renato scolta sono l'Angela", "sento, come mai Angela", dico: "Potresti rintracciarmi il numero di Fulco Pratesi?" dico, non sapevo più dove andare, gente, robe da pazzi, beh, dice: "Angela metti giù che ti chiamo fra poco", e infatti ho messo giù e m'ha richiamato, dice: "scriviti il numero e puoi telefonare" e come m'ha dato il numero telefono *pròmpete* dritta a Fulco Pratesi, mi sono presentata, eh ascolta lui non sapeva chi sono..., dunque telefono a Fulco Pratesi, perché lui è architetto, e ha la casa l'abitazione e io ho telefonato in ufficio, giusto l'ho trovato, mi sono presentata, ci ho detto chi sono, ho detto dove abito, beh *sono scoppiata in un pianto sa*, che mi viene ancora da piangere a raccontare, *perché gente per il mio Busatello nessuno sa cosa ho sofferto*, e allora mi dice: "Senta metta giù il telefono e mi dia il suo numero di casa che stasera la chiamo io", e infatti dice "Adesso mi metto subito in movimento, e dice, stia tranquilla, glielo dico, glielo prometto e glielo assicuro", mamma mia, mi me paréa de esser la regina del mondo! infatti guarda, ancora quel signore che facevano già un fosso, che è quello che adesso, hai visto che di là han tombinato quel fosso, scavano coi camion di torba, adesso non scavano più, perché adesso se i va in tribunal vòo anca mi, vòo criàr col pretor se li mete mìa tuti in galèra... (se vanno in tribunale ci vado anch'io vado a gridare con il pretore, se non li mette tutti in galera).

– Che anno era allora quello in cui hai telefonato a Pratesi?

– Mah, adesso...

– Lui è venuto qui poi?

– Sta tenta, infatti c'era un escavatore lì che faceva un fosso perché dopo si riallacciavano con quelli lì, sono arrivati i carabinieri, e hanno detto "basta", "ma dice ma io", dice "basta, basta", ora di sera, tutti erano già apposto, dello stesso giorno!

– Dello stesso giorno?

– Come no, vorrei che fosse qui lui a raccontartelo, (lo scavatorista), quando che sono arrivati i carabinieri ha detto: ma io ho ordine del Comune, la Provincia, dice "basta", ho dovu andar via, ho dovù andar a casa, guarda, se capita te lo faccio raccontare da lui stesso.

– Ma chi è questo?

– È uno da Maccacari che lavora adesso sotto il consorzio dell'Alto Tartaro, che è il consorzio delle acque di Verona, e ha smesso, la sera mi ha telefonato e m'ha detto: "sono Fulco Pratesi, allora, dice, i lavori?", io non sapevo niente, sai allora si lavorava fino a sera, mi dice: "bene allora è contenta? dice, i lavori sono tutti stati bloccati", dico: "la ringrazio", allora c'era un altro sindaco che è morto giovane... lui era cacciatore accanito, io sono cresciuta con la cultura della caccia, perché qui c'era solo caccia, riserva di caccia, riserva della Cassa di Risparmio... il sindaco era cacciatore, guarda émo fato (abbiamo fatto) tanti incontri, sémo mai dato (non ci siamo mai picchiati), però mi s'ère sempre pronta par saltarghe dòss, vorie morìsse (però io ero sempre pronta per saltargli addosso, vorrei morire), varda no te digo (guarda non ti dico), quindi lui veniva qui, un bel giorno mi telefona, che è stato quello che mi ha dato questo cane qui, dopo neanche otto giorni (il sindaco) è morto, delle lotte furibonde, un giorno mi telefona dice: "dimàn (domani) ti porto un personaggio", ah ghe séma (ah ci siamo), perché mi sempre contro la caccia e lu l'era un cacciatore, è arrivato con Fulco Pratesi! beh ci siamo incontrati su quel ponte lì! (commossa, piange), vado fuori e vedo che arriva questa gente, Fulco Pratesi parlava a volte in televisione, mi ricordo come era, mi fa: "cara Angela, ha visto se sono venuto a trovarla?", veh, *ci siamo abbracciati sul ponte piangevamo tutti due come due bambini* (è commossa e piange), è stato guarda, un ricordo, non so cosa dire, non ho parole da dire, allora cara mia dice, abbiamo visto, lui è andato a vedere di qua e di là, i posti, dì: *"Angela, non si preoccupi, vedrà che nessuno toccherà più niente", e difatti non hanno più toccato neanche il fosso, avevano scavato più di metà, è ancora lì, come l'hanno lasciato quel mattino*, quindi, per me sai...

– La palude, oramai non c'era altro da fare, il grosso lo avevano fatto, ha fermato i lavori Fulco e non sono più iniziati, per lo meno si è salvato un po' ... (Angela).

Questo racconto è stato per me un'eredità di Angela, donna di palude e infermiera, che lottò per conservare un ultimo lembo di quelle vali. La sua lotta si svolse in alleanza con il nascente ambientalismo, apportando a questo movimento tutta la conoscenza della situazione locale che era necessario possedere per poter avere la forza della lotta e la volontà di agire.

Angela, che fin da piccola stava in compagnia di *canaróì e carezànti*, di cacciatori e pescatori, di addetti alle idrovore e baroni, di raccoglitori e grandi proprietari terrieri, è probabilmente l'anello di congiunzione tra un mondo che c'era e non c'è più ed il futuro. Anche attraverso di lei è passata una battaglia per la conservazione di un pezzo di paesaggio.

Una palude degli uomini, salvata infine da una donna?

9. TRA COGNIZIONE ED EMOZIONE

9.1 La memoria paleogeografica

Una valle che c'era e una palude che non c'è più. Ho cercato, durante la mia ricerca, di focalizzare l'attenzione sul momento di passaggio da un tipo di ambiente e di paesaggio ad un altro di tipo completamente nuovo. Nei capitoli dedicati allo spazio ho cercato di analizzare il tipo di pensiero che si era formato su uno spazio di confine, e le implicazioni cognitive del vivere uno spazio marginale, uno spazio di collegamento tra due mondi diversi. Nei capitoli dedicati al tempo ho cercato di analizzare che cosa fosse successo alle tecniche di gestione dell'ambiente e dei tempi che questo meccanismo richiedeva, una volta che la bonifica fosse stata effettuata. In questo paragrafo l'attenzione è focalizzata sul vissuto sociale e personale dell'avvento della bonifica. Le testimonianze che i miei informatori mi hanno dato spesso sono state brevi, concise, come vedremo. Spesso erano intercalate entro altri discorsi; frasi perdute, fugaci, entro altri contesti. La brevità di questi racconti nulla toglie al fatto che comunque questo aspetto della ricerca è stato sicuramente uno dei più coinvolgenti ed importanti dal punto di vista dell'incontro antropologico. Dal punto di vista degli obiettivi scientifici disciplinari dell'antropologia, aver focalizzato l'attenzione su questo aspetto ha portato ad alcuni risultati che mi sembrano di un qualche interesse, coinvolgendo lo studio della cognizione legata all'emozione e alla memoria.

La bonifica delle Valli Grandi Veronesi e Ostigliesi era un affare di cui si parlava letteralmente da secoli. Nel corso dei secoli tentativi di bonifica si sono succeduti uno all'altro (*vedi* Nelle paludi, *Introduzione*), coinvolgendo protagonisti e strategie diverse, e ottenendo risultati parziali. Talmente parziali che le paludi, in realtà, sono sopravvissute lungo il Tartaro, il Tione e la Frescà fino a una ventina d'anni fa.

La bonifica non era un evento del tutto sconosciuto ai nostri uomini di valle.

– *Mi me papà me diśéa che quela bonifica là la dovéa esser fatta ancora, l'à scominsiàa ancora Mussolini, del '30, dunque prima che nasse mi*, mi son del

'34, e dopo no l'è mai stada fatta, adesso l'é già passà vinti anni da quando l'é sta fatta, i a ottegnù de farla, èl famoso direttor che gavée mi al Consorzio, forza de ndàr a Roma, l'a ottenù de far la bonifica sul Tartaro e l Tión (Gianni S.).

[– Io, mio papà mi diceva che quella bonifica là doveva essere fatta ancora, l'ha cominciata ancora Mussolini nel '30, dunque prima che nascessi io, io sono del '34, e poi non è mai stata fatta, adesso sono già passati venti anni da quando è stata fatta, hanno ottenuto di farla, il famoso direttore che avevo io al Consorzio, a forza di andare a Roma ha ottenuto di fare la bonifica sul Tartaro e Tione].

La differenza fondamentale con le bonifiche precedenti sta nel fatto che questi uomini di valle hanno visto e vissuto la "bonifica integrale", quella che fu cioè la bonifica totale, di tutto il territorio occupato dalle paludi. *Bonifica totale*, così fu esplicitamente definita nei progetti e nell'ideologia della bonifica (cfr. Bellicini, 1993; Porisini, 1978). Tecnicamente sappiamo cosa sia successo a questi luoghi. Ma la mia ricerca voleva mettere in evidenza cosa significassero questi cambiamenti paesaggistici e territoriali in riferimento ai saperi locali e alle figure sociali legate a questo territorio. Quello che mi pare emergere dal cambiamento totale vissuto da questa gente è un particolare tipo di disorientamento, un particolare tipo di spaesamento che più che spaesamento è "svanimento", e dopo di questo la costituzione di una memoria che definirò "paleogeografica".

Il momento della bonifica delle paludi, relativamente lontano, è ricordato dalla gente di valle a partire da un oggi in cui essi stessi sono collocati, entro un contesto economico, di relativo benessere, che ha scalzato completamente l'economia precedente, l'economia delle valli, un'economia fragile.

– Subito paréa che morišéne da fame ... adesso se ciàpa schèi co la carèza, taiàr quela bèla (Bruno M.).

[– Subito sembrava che morissimo di fame ... adesso si guadagnano soldi con la carice, a tagliare quella bella].

– Maria Vergine! quante ghe n'à fatto me mare, co le man, pì de sénto cordoni, séntosinquànta le faśéa mìa, là pirlàr e zontàr, pirlàr e zontàr, invece co la bicicletta, gh'era le macchine, te butavi dentro, uno in bicicletta spedalava la macchina la ndaśéa, chelaltra, ahi ahi, quanto lavorare! *quanto sigàr che von fatto quando i à tolto le acque*, che l'é stà la nostra fortuna!! che schèi no ghe n'era mìa, dopo che i l'a tolte von cominsià far schèi!

– Quando han tolto le acque vi siete opposti?

– No no no, come se falo a opórse, che comandava i é sempre sté i paroni.

– Ma voi eravate contenti o no?

– *Eh subito no, perché se savéa che se ndaśéa a la miseria, invésse l'é stà na fortuna niente da dire, perché l'é cominsià le done polsàr* (...).

– Levàr suśo a le tre la matina e ndar in stala far l cordón, perché l'era mìa caldo in casa, me mama e me sorele le ndaśéa in stala a le tre la matina, là sentàde pirlàr, par far na massòla de cordón (Lino F.).

[– Maria Vergine! Quanti ne ha fatti mia madre, con le mani, più di cento cordoni, centocinquanta non ci arrivava mica, là a *pirlàr* (intrecciare) e aggiungere, *pirlàr* e aggiungere, invece con la bicicletta c'erano le macchine, buttavi dentro, uno in bicicletta pedalava, la macchina andava, ahi ahi, quanto lavorare!, quanto urlare abbiamo fatto quando hanno tolto le acque, che è stata la nostra fortuna! Che soldi non ce n'era mica, dopo che le hanno tolte abbiamo cominciato a fare soldi!

– Quando hanno tolto le acque vi siete opposti?

– No no no, come si fa ad opporsi?, che comandava erano sempre stati i padroni.

– Ma voi eravate contenti o no?

– Eh subito no, perché sapevamo che andavamo alla miseria, invece è stata una fortuna, niente da dire, perché hanno cominciato le donne a riposare (...)

– Alzarsi alle tre di mattino e andare in stalla a fare cordoni, perché non c'era mica caldo in casa, mia mamma e le mie sorelle andavano in stalla alle tre del mattino, là sedute a *pirlàr*, per fare un mazzo di cordoni].

Crollata la protoindustria di canne e carice, con l'introduzione delle macchine trebbiatrici, del nylon per legare i covoni, crollata la risicoltura su ampia scala, e infine ridotta talmente la valle da non consentire più di svolgere la professione del pescatore, molti abitanti del luogo sono emigrati nelle città limitrofe (Milano, Verona, Varese, Torino) a costituire le fila del proletariato.[84]

– Dopo é vegnù fòra la batti-liga, dopo la batti-trebbia, sparì tutto! (Valentino C.).

[– Poi è uscita la batti-lega, poi la batti-trebbia, sparito tutto!].

– Quando c'è stata la bonifica avete cambiato lavoro?

– Eh, tutti, i vecchi i é morti, i giovani i se à orientà a altri... mi presempio son ndà a far fornace, ère giovane (Gianni S.).

[– Quando c'è stata la bonifica avete cambiato lavoro?

[84] Questo processo è stato descritto accuratamente in Sanga, 1979a, 1987.

– Eh, tutti, i vecchi sono morti, i giovani si sono orientati a altri... io per esempio sono andato alla fornace, ero giovane].

Quelli che io ho incontrato sono invece coloro che sono rimasti. Sono quelli che raccoglievano in valle, intrecciavano *còrdoli*, pescavano in valle, e che sono rimasti qui anche dopo la perdita di questo mondo. Alcuni di loro hanno continuato a svolgere il lavoro che svolgevano precedentemente, come abbiamo visto fare Lino. Essi si sono situati in nicchie del mercato piuttosto ridotte e limitate, ma comunque sopravvissute. Altri ancora sono rimasti, vecchi pescatori, vecchi raccoglitori, e semplicemente hanno smesso di lavorare. Con l'aiuto della pensione, con qualche integrazione, sono stati un tempo *quei de la val*, "quelli della valle". Altri hanno lavorato in campagna, come salariati agricoli, magari alternando i lavori di campagna con la raccolta di un po' di canne e carice, e con la pesca per la famiglia, i parenti, gli amici. Qualcuno si è comperato qualche macchina agricola e ha lavorato come terzista nelle campagne, ma questo è stato possibile solo per chi si è trovato ad avere un capitale da investire nell'acquisto delle attrezzature. La maggior parte si è offerta come proletariato nei lavori delle campagne, per rimanere, o della città, per andarsene. E diventare operai. Ma non è questa la fascia di persone di cui sentiremo ora le testimonianze. I miei interlocutori sono quelli che sono rimasti lì, hanno visto la palude sparire e trasformarsi in campagna, e sono restati lì.

Per la maggior parte della gente di valle, la consuetudine con la palude derivava da una frequentazione generazionale, come abbiamo sentito da molti informatori. Da generazioni e generazioni i pescatori ereditavano l'attività, mentre i giornalieri che lavoravano come *canaròi* e *carezànti*, pur se *parvenu* sulla scena della palude, avevano con essa una stretta familiarità, proveniente da una intera vita a contatto con la palude. In contrapposizione a queste lunghe durate del tempo, le testimonianze della gente di valle, mettono in scena la "rapidità" con cui avvenne la bonifica. Pur essendo una realtà già nota e conosciuta, la bonifica pare assumere una dimensione totale, rapida, totalmente coinvolgente. In effetti, per chi come loro era interno alla palude, parte della palude, si trattava di un cambiamento davvero totale. Abbiamo visto come la figura del pescatore, così profondamente connotata, fosse totalmente trasformata e annullata, dall'avvento della bonifica.

A Lino F. chiedo cosa abbiano pensato quando c'è stata la bonifica. Lui risponde: "*noi? Se fossero stati qua i nostri vecchi, nostri padri o nonni, direbbero che non avrebbero mai creduto che si potessero togliere le acque e coltivare*". Ha gli occhi lucidi.

Quanto ci hanno impiegato a bonificare? Oh, niente, partìdi la matina tornati la sera, no era più acqua, un giorno de autuno, són partìdi a taiàr cane, al matino, al pomerigio son tornadi no era più acque. Finida cossì. L'anno dopo hanno arato e fresato.

Poi dice che la bonifica è stata la loro fortuna, col mais hanno cominciato a guadagnare qualcosa. Ma aggiunge: è stata una fortuna "*per le donne*" perché loro erano impiegate tutto l'anno con i lavori delle erbe palustri, per loro è andata meglio. Dice che lui avrebbe potuto andare a lavorare in ferrovia, aveva conoscenze, lo avrebbero fatto lavorare lì, ma non ha voluto, lui ha continuato a raccogliere *'ste robe*. Perché? Perché *mi s'era inamoré de chésto lavoro chi*!: io ero innamorato di questo lavoro qui! Cosa vuol dire? "*Che ce l'ha nel sangue*", che è come uno che è innamorato di una donna, lui è innamorato di quelle cose lì. Oggi lui potrebbe fare il signore, stare in piazza tutto il giorno, con la cravatta, ma "piuttosto si ucciderebbe", dice. Ogni mattina alle sette lui parte col motorino, adattato per il lavoro, e va a cercare *carezón*, torna verso le dieci, lo stende al sole...

Il passaggio da un mondo all'altro avvenne non proprio nel giro di un giorno, come disse Lino, ma comunque nel giro di una stagione. La velocità di questa trasformazione è sottolineata da molti informatori. Come abbiamo visto nel paragrafo "acque crollate", fu sufficiente non gestire più le acque con le tecniche consuete per ottenere lo svuotamento della palude.

– *Basta, basta, vén dovù voltàrse*, andàr à zornàda, in campagna, quel che à catà in campagna, quealtro l'à catà l muradór, quelaltro l manovàl.

– Tuti s'à catà lavori diversi, prima i vivéa col pésse, tra pésse, caréza e, *dopo s'à fermà tuto* e lora, tocà cambiàr mestiér.

– Avéo protestà?

– No perché la tera l'é sua.

– Ma dopo no esséndoghe pi acqua l'à molà anca l pésse.

– L'é sta l consorzio, l governo che l'à molà le acque, lora molando le acque l pésse no lé pi vegnést su, perché l pésse vegnéa dal Bastión, la vet là via chél cào, Musolini, chél Canalbianco, èl vegnéa da de lì, l vegnéa suso l vegnìa chi, véndo molà l'acqua, no i méte zó le asse lì no l'é pi vegnù pésse ah, a ghe restà i fossi sutti.

(...).

– *I à bonificà i padroni*, sala che tuti i anni ghe va tanta de acqua cussita su la polenta... perché i sé l'a fatta non governativa, da se stessi, perché no vegnìa pi cana né caréza, *l'é deventà terra inculta e lora i a provà ararsele, i a scominsià aràrse* le tere, perché dele tere se éa la vedesse dèsso, éa no la sa gnanca còssa

che vól dir, essendo tuto l tempo de l'anno l'acqua, a gh'é de la tera de chéla lì, là, ma se fa un temporàl la va sotto, perché dèsso da chi inanzi un poco chél sostegno là i lo mette lo stesso ah ...

– Cos'è successo dopo?

– Dopo la caréa no la vegnìa pi.

– Perché?

– Perché ndàndo via l'acqua no vén pi gnénte.

– Ma quanto éa stata senza acqua?

– Ah gnanca un anno, quando che de marzo *noaltri vén dito che de marzo i sèra, i à mìa serà, acqua l'é mìa più vegnù, e basta, se a secà dapartuto* (...)

– Éa vegnùda da de lì da Primetto? Chél ponte lì l'é mai stà, i l'à fat quand l'é vegnù fòra le ciàcole che *i mola le acque*, se nò l'era un stradelìn...i à fato sto ponte, com'éla come no éla, co sto ponte, lora i diśéa "falo énto (?), alteza cussìta perché dopo i mòla l'acqua, parché lì parché là", lora dopo sémo vegnùdi savér, ma noaltri interessava gnénte perché i lo à fato quatro sìnque anni prima no sò, prima che i mola le acqua, allora quando che vegnéa le acque, che noaltri véne le barche, che prima pasàvene, che vegnéne lì, in tel fosso lì, là no se passava pì, perché l'acqua la fiorava quasi él ponte, serava l ponte se passava pì, i à molà le acque e lora "atu visto se dèsso se passa!?".

– Quaranta anni sarà che i à bonificà qua.

– E lora s'à seccà, in quanti anni?

– Beh i primi anni anca in mezzo la polenta vegnéa su le cane, dopo forza de taiàrla, taiàrla taiàrla, nooo, gh'é un tòco, là i l'à lassàda incolta là vien su ancora la cana.

– *La vegnéa su de la falòppa no de le càne*, cana che fàndo cossì la se schisàva, cana che no la véa pi la forza de èssar, e lora i l'à pi doperé.

– E lora dopo quanto tempo àeo trovà lavoro lu?

– Subito, l'anno dopo mi gò catà l padron da chésti chi, nol me daśéa la val in afitto.

– Sempre stessi padroni, cambià mestiér ma sempre stessi padroni.

– E in pi d'andàr là, ndaśéa chi *segàr i fossi*, sapàr e vangàr, diśémo, in campagna a far i mestieri ...se segava i fossi se nò le canne nei fossi, a l'umidità, le vegnéa sempre su (Bruno M. e moglie).

[– Basta, basta, abbiamo dovuto girarci, andare a giornata, in campagna, uno ha trovato in campagna, l'altro muratore, l'altro manovale.

– Ognuno si è trovato lavori diversi, prima vivevano con il pesce, tra pesce, carice, e poi si è fermato tutto e allora, abbiamo dovuto cambiare mestiere.

– Avete protestato?

– No perché la terra era sua.

– Ma poi non essendoci più l'acqua ha smesso anche il pesce.

– È stato il consorzio, il governo che ha mollato le acque, allora mollando le acque il pesce non è più venuto su, perché il pesce veniva dal Bastione,

vede là in fondo che c'è il ramo d'acqua Mussolini, quel Canalbianco, veniva da lì, veniva su e veniva qui, avendo mollato le acque, non mettono più giù le assi lì, non è più venuto il pesce ah, sono rimasti asciutti i fossi.

(...).

– Hanno bonificato i padroni, sa che ogni anno ci va tanta di acqua così sul mais?... perché si sono fatti una bonifica non governativa, da se stessi, perché non veniva più né canna né carice, era diventata terra incolta, e allora hanno provato ad ararsele da sé, hanno cominciato ad arare le terre, perché le terre se lei vedesse adesso, lei non sa neanche cosa voglia dire, esserci tutto il tempo dell'anno acqua, c'è della terra di quella lì, là, se fa un temporale va sotto, perché adesso qui più avanti un poco quel sostegno là lo mettono lo stesso ah.

– Cos'è successo dopo?

– Poi la carice non cresceva più.

– Perché?

– Perché andando via l'acqua non cresce più nulla.

– Ma quanto tempo è stata senza acqua?

– Ah neanche un anno, in marzo noi abbiamo detto che chiudono, ma non hanno mica chiuso, l'acqua non è più venuta, e basta, si è seccato dappertutto (...).

– È venuta da lì da Primetto? Quel ponte lì non c'era mai stato, è stato fatto quando sono uscite le chiacchiere che avrebbero mollato l'acqua, altrimenti c'era una stradina... hanno fatto questo ponte, com'è come non è, con questo ponte, allora dicevano "fallo dentro (?), alto così perché poi mollano le acque", perché lì perché là, allora poi abbiamo saputo, ma a noi non interessava niente perché lo hanno fatto quattro cinque anni prima, non so, prima che liberassero le acque, a quel tempo quando venivano le acque, noi avevamo le barche e passavamo, venivamo lì a quel fosso lì, (poi) là non si passava più perché l'acqua sfiorava quasi il ponte, chiudeva il ponte e non si passava più, hanno liberato le acque e allora "hai visto se adesso si passa?".

– 40 anni saranno che hanno bonificato qua.

– E allora si è seccato in quanti anni?

– Beh, i primi anni anche in mezzo al mais venivano su le canne, a forza di tagliarla, tagliarla, tagliarla, nooo, c'è un pezzo che hanno lasciato incolto, là cresce ancora la canna.

– Cresceva della *falòppa*, non delle canne, canna che facendo così si schiacciava, canna che non aveva più la forza di essere, e allora non l'hanno più utilizzata.

– E allora dopo quanto tempo ha trovato lavoro lei?

– Subito, l'anno seguente io ho trovato il padrone, uno di questi qui, non mi dava la valle in affitto.

– Sempre gli stessi padroni, cambiato mestiere ma sempre gli stessi padroni.

– E oltre ad andare lì andavo qui a segare i fossi, zappare e vangare, diciamo, in campagna a fare i mestieri ... si sagavano i fossi altrimenti le canne nei fossi, con l'umidità, crescevano sempre].

Una volta svuotata dalle acque, la palude non è ancora terra coltivabile. È interessante anzi notare che secondo la gente di valle, è proprio in questo momento che la palude diventa "selvatica", "terra inculta", come dicono gli informatori. Poi la palude diventerà "terra", terra arabile, e quindi di nuovo fertile, molto fertile (cfr. paragrafo 1.4), ma nel momento del passaggio da palude a terra questo luogo diventa sterile, a significare proprio la "vitalità", la "fertilità" di quella che era la valle, la palude, quando era, come molte volte abbiamo visto, "viva". La palude, nel vissuto della gente di valle, non era terreno perso, terra improduttiva, come invece la classificavano e la definivano progettisti, governanti, imprenditori e bonificatori. La palude era un luogo di vita, produttivo e fertile. Vitale.

– *L'é tanto diverso da na volta.*

– *Eh mamma mia, ricordase tutto l'é fadiga, specie chi al Busatél, i à fatto dei miracoli diśémo, ecco, prima gh'era la palude, gh'era quel che gh'era, te te ingegnavi*, te racoliévi quel che te poteva, invece là dès la produse pussé de la campagna, ormai l'é campagna anca chéla lì per carità; là via, quanti anni, *la produśe sensa coltivasione sensa gnénte, se ghe butta come tradisione de l'agricoltore, ma se te ghe butéssi anca gnénte vegnarìe o stesso* (...).

– Ormai anca là, le *acque malate così, vien poco anca là, ormai co acque malate così.* (Valentino C. e un suo amico).

[– È tanto diverso a una volta?

– Eh mamma mia, ricordarsi tutto è fatica, specie qui al Busatello, hanno fatto dei miracoli diciamo, ecco, prima c'era la palude, c'era quel che c'era, ti arrangiavi, raccoglievi quel che potevi, invece là adesso produce più della campagna, ormai è campagna anche quella lì per carità, là via, quanti anni, produce senza coltivazione, senza niente, gli si butta come tradizione dell'agricoltore, ma se anche non gli buttassi niente produrrebbe lo stesso (...).

– Ormai anche là, con le acque malate così, viene poco anche là, ormai con le acque malate così].

Quando esistevano anche le valli, oltre ai terreni, quando esistevano due possibilità, due modi di essere del mondo, la terra e la palude, i contadini sapevano bene che la palude "cresce da sola", si riproduce da sola, e il suo frutto lo dà senza necessità di interventi esterni. Questa fertilità della palude, (*vedi* paragrafo 1.4), si espande dalla palude alla terra, una volta che la palude sia diventata campi, attraverso i passaggi che abbiamo visto essere necessari: scaldare la torba, rivoltarla, asciugarla, infine ararla.

La bonifica indusse un cambiamento economico obbligatorio per la gente di valle. Anche quelli che rimasero operanti in valle, dovettero comunque in parte riconvertire e riadattare il loro lavoro. Il cambiamento comportò un miglioramento economico per molte persone.

Ma questo miglioramento economico non era affatto né prevedibile né documentabile né conoscibile, per la gente di valle. La previsione della bonifica era la previsione della loro morte economica, della morte del loro lavoro, e di conseguenza della loro morte sociale. Si rileggano le interviste, notando quelle piccole frasi incise, dove i testimoni parlano del loro "urlare" al momento della bonifica, del "perdere tutto" a causa della bonifica, dell'"andar alla fame", della "rovina".

– So papà cossa diśéo de ste robe, se ricòrdeo?

– *Ah, poaréti, lori i ga tolto tutto*, me papà, me zio, perché la caccia e la pesca l'é sparìa, sì la pesca l'é restàa al Tartaro, ma nó l'é gnanca un quarto de quelo che gh'era allora, lora l pésse véa possibilità de riprodurse qui da noaltri, ma dèsso nó se riproduśe mìa più, se gh'é troppa corrente l pésse nó pol mìa depóner le uova, e dopo gh'é l maschio che le feconda, allora quei remòrti lì ndó che gh'era l'acqua ferma, l'é lì che i faśéa depóner le uova, gh'era na riprodusión de pésse qua che era fantastica, gh'era l pesce gatto, la tinca, l'anguila, l luccio, quando gh'era i colpi de piena, ghe vegnéa zu l'acqua tórgola, le anguille se portava su co la barca, se portava su co la barca da tante che vegnéa prese.

– Allora co la bonifica so zio e so papà no i pescava più?

– Sì i pescava ancora nel Tartaro, *ma tutto diverso, no l'era più come prima* (Gianni S.).

[– Suo papà cosa diceva di queste cose, si ricorda?

– Ah, poverini, a loro hanno preso tutto, mio papà, mio zio, perché la caccia e la pesca è sparita, sì, la pesca è rimasta al Tartaro, ma non è neanche un quarto di quella che c'era allora, allora il pesce aveva la possibilità di riprodursi qui da noi, ma adesso non si riproduce mica più, se c'è troppa corrente il pesce non può deporre le uova, e poi c'è il maschio che le feconda, allora quei *remòrti* lì dove c'era l'acqua ferma, era lì che deponevano le uova, c'era una riproduzione di pesce qua che era fantastica, c'era il pesce gatto, la tinca, l'anguilla, il luccio, quando c'erano le piene, che scendeva l'acqua torbida, le anguille si portavano su con la barca, si portavano su con la barca da tante se ne prendeva.

– Allora con le bonifiche suo zio e suo papà non hanno pescato più?

– Sì, pescavano ancora nel Tartaro, ma tutto diverso, non era più come prima].

La bonifica non prevedeva nessun compenso d'esproprio per queste persone della valle, non essendo esse proprietarie a nessun titolo della palude. I proprietari, viceversa, avrebbero tratto profitto dal miglioramento agronomico dei terreni inondati, una volta effettuata la bonifica. Il vissuto della gente di valle, quindi, si profila come un vissuto di perdita totale senza possibilità di replica. Ho chiesto se avessero protestato, fatto rimostranze, lottato contro la bonifica, fatto qualcosa insomma. Loro mi hanno sempre detto e fatto capire che essi non potevano fare nulla: non erano loro i proprietari. Non avevano nessuna possibilità contrattuale. Braccianti giornalieri senza alcuna proprietà e titolari di una professionalità, la professionalità delle braccia, che li rendeva comunque possibili lavoratori anche dei campi, alternativamente alla palude, come in effetti fu.

Al momento della bonifica non ci furono proteste da parte della gente di valle. Figure fragili, non furono in grado di gestire nessun potere economico o politico, nonostante i loro saperi.

La loro posizione economica, li rese adattabili a nuovi lavori.

La palude diventò campagna, e loro conservarono i loro saperi sulla valle, ma senza più la valle.

La situazione, insomma, fu quella di chi si vide sradicato senza andare via. Essi videro cambiare sotto i loro occhi il mondo al quale erano abituati. Il mondo sotto i loro piedi cambiò faccia. Cambiò il mondo senza che si spostassero. Il loro sradicamento fu insomma di un tipo estremamente particolare, e non completamente paragonabile alla spaesamento del migrante, del transfrontaliero, di chi parte per cercare un miglioramento economico.

Qui fu il mondo, la terra loro che li "cacciò via" all'improvviso. Ma neanche così è descritto correttamente questo processo. Alcuni se ne andarono. Ma gli altri, le persone che io ho incontrato e trovato, fu l'ambiente cui erano consueti che si videro sradicare, letteralmente "cambiare la terra sotto i piedi".

– Védela anca qua, se taiàva la cana, gh'era na travèrsa là, e la se portava subito nel Busatèl, *ò fato tanti passi, pesteśà dapartuto dapartuto, védela chi, ste val chi, tuta pesteśà metro par* metro mi, mi e anca tanti altri, nò mi solo (...) anca qua gò taià, dapartuto dapartuto, sarémo in sette, otto *e dopo l'ora de in ultima sti ultimi quattro, sìnque anni, son stato solo mi, da solo, da solo, da solo, alora basta là*, taiàva quela più comoda l'acqua, tuto lì adré lora l'era comoda (Primetto).

[– Vede qui, anche qui, si tagliava la canna, c'era una traversa di qua, che confluiva nel Busatello, ho fatto tanti passi, calpestato dappertutto dappertutto, vede qui, queste valli qui, tutto calpestato metro per metro io, io e anche tanti altri, non solo io (...) anche qua ho tagliato, dappertutto dappertutto saremo in sette otto, e poi in ultima questi ultimi quattro, cinque anni sono stato solo io, da solo da solo da solo, allora basta là, tagliavo quella più comoda vicino all'acqua, tutto lì dietro, allora era comoda].

Essi rimasero lì fisicamente, rimasero con il loro ampio sapere sulla palude. Lo abbandonarono *da nessuna parte*, perché nessun luogo più aveva relazione con il loro sapere. Un intero vasto patrimonio di conoscenze rimase *in loro, dentro di loro*, forte, immutato, secolare, particolare, radicale, come credo si sia visto lungo l'analisi dei loro saperi. Rimase un sapere senza che rimanesse il luogo di pratica del sapere.

È da leggere in questo senso il loro sradicamento emotivo. La fragilità politica ed economica di queste figure fu poco in confronto a questo sradicamento del paesaggio dal proprio sapere, questa scissione della fisicità di un paesaggio dalla corrispondente "sapienzialità" di un sapere. Fu il mondo cognitivo e simbolico del sapere a dover abbandonare il suo luogo. La fragilità politica ed economica si associò dunque a un vissuto estremamente emotivo, di un'emozione legata alla cognizione, perché legata ad un sapere.

– Adesso no l'é pi la fossa?

– *Oh, ma i a bonificà tutto, no se capìsse pi gnénte, varda, dele volte mi me vien in mente come che era messo la palude, e dele volte perdo che no sò pi, ma chi ndó sónte in pèto? E lora me guardo intorno, me guardo un punto de riferimento, che ghéne na boarìa là in mezo, e lora chi séma in pèto ndó che finìa l Valón, lì ndaśéa fóra l Tión, e se unéa con Ośón, che l'é un fiume anca quel*, gh'è Osón de sótte e Osón de sóra... quel èl vién śó da le campagne, parché gh'è dele basse, dei alti, lora passava Ośón, avanti gh'é Tartaro, ma tra Tión e Tartaro gh'é Ośón, ma quel èl finìa chi, invece Tión e Tartaro i se unisse in dopo l'Angela.

– E Ośón avéo palude anca lu?

– Tutto lì, anca Tartaro, gh'era tutta palude sul Tartaro, che quela l'era val di Gazzo, questa l'era val di San Pietro, ala capì, e Tartaro gh'éa la sua palude, e dopo in mezzo gh'era la campagna, fin a un certo punto e dopo i se unìa e gh'era tutta palude, ndó che se unisse Tión e Tartaro lì gh'era tutta palude, invésse vegnéndo dopo avanti era bonificà, gh'era l'argine de difesa e gh'era campagna. (...) èl *Tartaro de palude ndava fin a Nogara, che gh'é ancora adesso tochi de palude adesso lì.*

– Quel nuovo passava propio in mezzo alla palude, i à fatto proprio che passava in la palude, che adesso i à bonificà, i à fatto campagna, èl Tartaro in mèśo la palude, invésse 'l Tión in mèśo la campagna, per far presto, par far ben, perché i era mìa boni andar ne la palude, a gh'era de chéi pàcheri a lancio, ghi n'era tre quatro lì che lavorava così, invésse Tartaro no so mìa come i à fatto, se

prima i abbia fato i àrzeni, i abbia menà la tera, prima, me ricordo mìa, chi ndó che i à traversà la palude, in petto al turbine, lì i à traversà la palude, lì i è ndàdi fòra da la campagna, lì i à tolto la tera chi (in campagna), coi cami, e li rovessàva lì, e prima i à fato la caregiàta disémo, par star su coi pàcheri, e dopo coi pachi i à scavà anca in mezo la palude, no so mìa se Tartaro i abbia fato così (…).

– Prima de cominciàr l'é vegnù apposta dei ingegneri apposta par catàr èl saldo, ndó che gh'era i córi, e lora i ne à interpellà, era na impresa da Roma, "ma chi ndé se pól catàr èl saldo?", "guarda digo, lu niente, lu ciàpa i remi de le barche, mi lo meno lì ndé che gh'é i córi e l prova", e difatti, śó śó śó, tanto cosita che dopo i à trovà l saldo, "beh questi se podarìa anca superarli, menando" no sò dopo i à fato lori, mi g'ò fato capir ndó che gh'é l saldo, perché se se cata mìa l saldo inutile butàrghe tera sotto, e lori i se varà combinà co chéla impresa lì da Roma (…).

– Vegnéa su de chéla tera nera, i à trovà anca dela roba antica li sóta, teaversàr chi, dal Cristo lì i fa ancora dei scavi, gh'é un appasionato lì, Giovanni S., tutte le sere, ndó che scavava sti pacheri, lu fava l giro, ghéa anca l strumento, segnala ndó gh'é qualcosa sototera, anca sta primavera i à fato dei scavi, mi quel che i à catà so mìa, comunque... (Arduino M.).

[– Oh, ma hanno bonificato la valle, non si capisce più niente, guarda, a volte mi ritorna in mente come era messa la palude, e a volte perdo che non so più, ma qui a cosa sono di fronte? E allora mi guardo intorno, mi guardo un punto di riferimento, che abbiamo una boarìa là in mezzo, e allora qui siamo di fronte a dove finiva il *Valón*, lì andava fuori il Tione, e si univa con l'Osone, che è un fiume anche quello, c'è Osone di sotto e Osone di sopra... quello viene giù dalle campagne, perché ci sono delle bassure, delle alture, allora passava Osone, più avanti c'è Tartaro, ma tra Tione e Tartaro c'è Osone, ma quello finiva qui, invece Tione e Tartaro si uniscono dopo (la casa di) Angela.

– E Osone aveva la palude anche lui?

– Tutto lì, anche Tartaro, c'era tutta palude sul Tartaro, che quella era la valle di Gazzo, questa era valle di San Piero, ha capito? E Tartaro aveva la sua palude, e poi in mezzo c'era la campagna, fino ad un certo punto e poi si univano e c'era tutta palude, dove si uniscono Tione e Tartaro lì c'era tutta palude, invece venendo avanti era bonificato, c'era l'argine di difesa e c'era campagna (...).

– Il Tartaro, la sua palude, andava fino a Nogara, che ci sono ancora adesso dei pezzi di palude lì (…).

– Quello nuovo passa proprio in mezzo alla palude, lo hanno fatto proprio che passa in mezzo alla palude, che adesso hanno bonificato, hanno fatto campagna, il Tartaro (lo hanno fatto) in mezzo alla palude, invece il Tione in mezzo alla campagna, per fare presto, per fare bene, perché non erano mica capaci di andare nella palude, lì sono andati fuori nella campagna, hanno preso la terra qui (in campagna) con i camion, e li rovesciavano lì, e prima hanno fatto la carreggiata diciamo per stare su con le ruspe, e poi con le ruspe hanno scavato anche in mezzo alla palude, non so mica se per il Tartaro abbiano fatto così (...).

– Prima di cominciare sono venuti degli ingegneri per cercare il solido, dove c'erano i *córi*, e allora ci hanno interpellati, era una impresa da Roma, "ma qui dove si trova il solido?", "guardi, dico, lei, niente, lei prende i remi delle barche, io la porto dove ci sono i *córi* e lei prova", e difatti giù giù giù tanto così e poi hanno trovato il solido, "beh, questi si potrebbe anche superarli portando" non so poi hanno fatto loro, io gli ho fatto capire dove era il solido, perché se non si trova il solido inutile buttargli terra sopra, e loro si saranno combinati con quella impresa lì da Roma (...).

– Veniva su della terra nera, hanno trovato anche delle cose antiche lì sotto, attraversando qui, dal Cristo, lì fanno ancora degli scavi, c'è un appassionato lì, Giovanni S., tutte le sere, dove scavavano queste ruspe lui faceva il giro, aveva anche lo strumento, segnala dove c'è qualcosa sottoterra, anche questa primavera hanno scavato, io quello che ha trovato non lo so mica, comunque].

Il sapere di questa gente di valle era un sapere talmente "forte" che ad esso ricorsero perfino i tecnici della bonifica, per chiedere consigli ai *canarói* su alcuni aspetti particolari della valle.

La conclusione della bonifica comportò lo spaesamento definitivo della gente di valle. Molte sono le testimonianze di un loro spaesamento geografico, del disorientamento fisico. Esso si manifesta nell'irriconoscibilità degli spazi, nella perdita di punti di riferimento, come si legge nella testimonianza di Arduino M. scelta come *incipit* per la seconda parte di questo testo e come possiamo vedere anche da queste testimonianze:

– Eh mamma mia quanti anni l'é passà, sémo sempre stadi assieme noaltri due, vémo cambià tanti padroni, *dès noaltri quando ndémo in valle diśémo "chi l'era questo, chi l'era chelaltro", se ricordémo gnanca pi noaltri, se confondémo co tutti sti canali novi che i à fatto chi e là, "no l'era chi, no l'era là", ormai...* (Valentino C.).

[– Eh mamma mia quanti anni sono passati, siamo stati sempre assieme noi due, abbiamo cambiato tanti padroni, adesso noi quando andiamo in valle diciamo "qui c'era questo, qui c'era quello", non ci ricordiamo più neanche noi, ci confondiamo con tutti questi canali nuovi che hanno fatto qui e là, "no era qui, no era lì", ormai...].

– Si ricorda dei nomi delle valli?

– Me li ricordo quasi tutti, cominsiémo da chéle sora, la bassóna, dopo à gh'era la val della paglia, storlinàra, i buśi del pontón, èl colonàto, èl colonatìn, le val lónghe, scardevarìna, dopo là a San Piero gh'era i valòti e i peregrìni, gh'era la giàra, *dopo fo fatiga ricordarme, perché la bonifica sarà vent'anni che l'é fatto*, dopo gh'era l boschìn (Gianni S.).

[– Si ricorda i nomi delle valli?

– Me li ricordo quasi tutti, cominciamo da quelle sopra, la *bassóna*, poi c'era la *valle della paglia*, *storlinàra*, i *busi del pontón*, il *colonàto*, il *colonatìn*, le *valli Lunghe*, *Scardevarìna*, dopo là a San Pietro c'erano i *valòti* e i *peregrìni*, c'era la *giàra*, poi faccio fatica a ricordarmi, perché la bonifica sarà vent'anni che è fatta, poi c'era il *boschìn*].

– Lì gh'é l boschìn, *che esiste ancora, èl boschìn esiste ancora*, lì ndó che passa l Tión invésse lì gh'era na fossa, i l'à fata par la comodità de ndarghe co le barche perché se nò l'era troppo scomoda, invésse co la fossa così se andava, perché l'era da caminar dei centocinquanta metri, in mezzo la palude, coi fasci (...).

– *Èl boschìn esiste ancora, i l'à portà via un poco ma insomma*, vien fòra ancora du tre mila massi (Arduino M.).

[– Lì c'è il *boschìn*, che esiste ancora, il *boschìn* esiste ancora, lì dove passa il Tione invece lì c'era una fossa, l'hanno fatta per comodità per andarci con le barche altrimenti era troppo scomoda, invece con la fossa così si andava, perché c'era da camminare per 150 metri, in mezzo alla palude, con i fasci (...).

– Il *boschìn* esiste ancora, l'hanno portato via un po' ma insomma, ne escono ancora due, tremila mazzi].

La casetta nella palude, luogo conosciuto ed emblematico, viene così ricordata, oggi:

– Il nonno invece andava a giornata, abitava là, gli davano in godimento la casetta che era sul fiume, era una casetta (casìn Bordìn), perché quando mio papà ha comprato la palude gliel'han dato a godimento il casìn, per dieci anni, dal '29 al '39, ma sian venuti via del '36, perché non ghliel'ha voluto vendere, i padroni quelli là, gli han dato la palude ma non quello là, perché la casa era sul fondo, proprio in un angolo, in fondo alla palude, *c'era il Tartaro, adesso quel Tartaro lì non esiste più, l'hanno spostato*, c'era un argine che veniva di qui, quando era qui faceva una curva, nella curva lì c'era questo Casino Bordino, fatto 150 anni fa, c'erano i volti di pietra sotto e dietro c'era la scalinata che andava direttamente giù in Tartaro, allora noi non avevamo né luce né acqua né gabinetto, a lavarsi c'era la scalinata per di dietro, che c'erano due camere, una qui una qui una qui, un anditino nel mezzo che mio nonno col badile raschiava la terra, e una scalinata che andava giù nell'acqua, c'erano le inferriate in ferro e legavamo le barche a quell'inferriata, una vite esterna, di quelle americane, e là sotto stavano all'ombra, e io mi lavavo da bambino *in Tartaro, quello vecchio, adesso non c'è più, anche il Casino Bordino, difficilmente lo trovo anch'io*, ho fatto in tempo a rimanerci 15 anni (Fago C.).

– *Mi a ghe l'ò tant in mente tanti anni, ghe gò in la mente anca dèsso, sti giorni chi*, mi s'a sta che fusse restà in pié chéla casa lì, invésse l parón, (...) *La ièra una casetta chéla lì che al giorno d'incó* no la sa cosa la costarìa, che l'à butà zó sarà vinti anni, se la vésse visto, l'era bassa, che mi se fava così tocava l sofito, ben, a la gavéa dei travi dentro ma grossi grossi, *mi adesso a parlarghe lé come se la vedesse*, mi l'ò vista centinaia de volte, e dopo la gavéa na stemma su la porta che no sò mìa che stemma fusse stà, ma sarìe sta un stemma che al giorno d'oggi la vegnìa fotografà, la vegnìa no sò dèsso, na roba de importanza secondo mi (Primetto).

[– Io ce l'ho in mente tanti anni, ho in mente anche adesso, questi giorni qui, io vorrei che fosse rimasta in piedi quella casa lì, invece il padrone... era una casetta quella lì che al giorno d'oggi non so cosa costerebbe, che è stata buttata giù saranno venti anni, se avesse visto, era bassa, che io se facevo così toccavo il soffitto, bene, aveva delle travi dentro ma grosse grosse, io adesso mentre parlo a lei è come se la vedessi, l'ho vista centinaia di volte, e poi aveva uno stemma sulla porta, che non so che stemma fosse stato, ma sarebbe stato uno stemma che al giorno d'oggi verrebbe fotografato, verrebbe non so, una cosa di importanza secondo me].

Mentre guardano la campagna di oggi, gli uomini della valle vedono la palude di ieri. Ma si confondono. È un paesaggio che ancora oggi, dopo vent'anni, li confonde. La memoria fatica a rimanere attiva sul paesaggio della palude, i punti di riferimento per ricordare la palude mancano o si fanno sempre più labili. "Facciamo fatica" a ricordare, dicono le testimonianze, "ci confondiamo anche noi", "difficilmente trovo".

In questo contesto di riattivazione faticosa della memoria, c'è un punto che emerge con particolare nitidezza: il fiume. I fiumi della palude sono stati spostati, rettificati, modificati, "spostati più in là" con la bonifica (*vedi* figura 5 e capitolo 1.3). Eppure, la memoria della gente di valle si attiva proprio sui vecchi percorsi tortuosi e sinuosi dei fiumi. Non a caso, possiamo ben comprendere dopo l'analisi degli spazi che abbiamo proposto (*vedi* capitolo 1). Il fiume infatti, è il prototipo dello spazio di palude. Esso è il nocciolo duro della classificazione dello spazio ed è anche lo spazio maggiormente simbolico e mitizzato. È questo spazio, quindi, quello che permane nella memoria con più nitidezza. Le persone incontrate, quando parlavamo della valle che non c'è più, si sono sempre offerte di portarmi a vedere il "vecchio" Tione, o il "vecchio" Tartaro, i paleoalvei, insomma, dei fiumi della valle. E molte volte ho percorso questi fiumi, oggi ridotti solo a spezzoni di anse secche, spesso anche riempite di terra, come fu riempito di terra il Tartarello di Alfio l'anguriaro (*vedi* p. 258).

– No l'é che i à fat de le proteste?

– Eh... anca se se féa de le proteste, anzi, i à esproprià dei pezzi de valle, i à pagà quel che i voléa lori ecco, quando che i à fatto l Tartaro novo, perché *prima l Tartaro faśea tutte curve*, l'era un fiume nato da sé insomma, faśéa tante curve

e passava tutto in mezzo alla palude, l'era anca bèlo, specialmente per la caccia in barca, *adesso invece l'é dritto*, adès da Nogara fin Ostiglia l'é tutto dritto.

– E la parte vècia se védea ancora?

– *Mi la conosso ancora, perché... gh'é ancora, però prima l'era grande, dèsso l'é restà n foséto, un piccolo, però, mi se vòi lo trovo tutto l Tartaro vecchio* (Gianni S.).

[– Non è che abbiano fatto delle proteste?

– Eh... anche se avessimo fatto delle proteste, anzi, hanno espropriato dei pezzi di valle, hanno pagato quello che volevano loro ecco, quando hanno fatto il Tartaro nuovo, perché prima il Tartaro faceva tutte curve, era un fiume nato da sé insomma, faceva tante curve e passava tutto in mezzo alla palude, era anche bello, specialmente per la caccia in barca, adesso invece è dritto, adesso da Nogara fino ad Ostiglia è tutto dritto.

– E la parte vecchia si vede ancora?

– Io la conosco ancora perché... c'è ancora però prima era grande, adesso è rimasto un fossetto, piccolo, però io se voglio lo trovo tutto il Tartaro vecchio].

La fragilità di queste figure si è tradotta prima in un disorientamento spaziale e cognitivo, sostenuto da una forte emozione, la perdita dello spazio cui erano legate le pratiche relative al patrimonio del proprio sapere, e poi si è trasformata in una conservazione focale dello spazio vissuto: gli alvei sinuosi dei vecchi fiumi. La loro memoria è quindi in questo senso una *memoria paleogeografica*. La gente di valle ricorda alvei scomparsi, li vede e li riconosce come un paleogeografo riconosce dai segni del terreno i paleoalvei esistiti secoli addietro. Questi uomini di valle, conservando nella memoria il nucleo prototipico del loro spazio, ci trasmettono il loro sapere e il suo profondo significato cognitivo ed emotivo.

10. CONCLUSIONI

10.1 La rottura delle alleanze. Per un'antropologia della bonifica

La proprietà privata di un pezzo di valle, misurato in campi veronesi o in biolche mantovane, non precludeva la coesistenza sul medesimo bene di usi diversi, delineando così questo territorio come soggetto ad un uso diversificato e plurimo (nel tempo e nello spazio) da parte di vari e diversi soggetti. Il diritto d'uso più forte e più antico era quello della pesca in valle (*vedi* paragrafi 3.1.1.2 e 3.1.1.4). La proprietà privata della valle, quale possiamo conoscere alla fine dello scorso secolo, non era insomma completamente libera da ogni vincolo e non rifuggeva dagli usi plurimi del territorio delineando così nella palude alcune delle caratteristiche tipiche delle terre comuni.[85] Una accurata ricerca d'archivio potrebbe mette-

[85] La letteratura sulle *commons property* in questi ultimi 30 anni, è molto ricca, a partire dal celebre articolo di Garret Hardin, *The Tragedy of the Commons*, in *Science*, 1968. Il numero 81 di *Quaderni Storici*, a cura di D. Moreno e O. Raggio, è dedicato interamente alle *Risorse collettive*, dove sono presentati, tra gli altri, interessanti studi italiani e le linee del dibattito su tali questioni. L'opera di Thompson, su questi argomenti, rimane magistrale (Thompson, 1989). Il dibattito sui commons non è a tutt'oggi affatto assopito, poiché la questione è di estrema attualità se si considerano i beni comuni oggi a rischio di conservazione quali l'equilibrio dell'atmosfera, i servizi pubblici, le risorse marine, ecc. (cfr. per es. Ostrom, 1990; Orlove, Brush, 1996. Una riflessione sui beni ambientali come beni comuni da consegnare al futuro è in Rodotà, 1993). Si parla del processo di privatizzazione dei beni comunali sardi nel lavoro di F. Lai (Lai, 1994, p. 36-46); le tematiche dei mondi pre-capitalistici sono al centro degli studi condotti da D. Moreno e C. Poni. C. Cazzola (1979; 1996) ha condotto ricerche sulle forme pre-capitalistiche in particolare sulle attività legate al mondo dell'acqua. Per il Veneto è fondamentale la puntuale opera di M. Berengo, che mostra il passaggio dalle terre comunali alla "liberazione" delle terre da vari tipi di servitù (Berengo, 1963). Ricerche specifiche sui beni collettivi in Veneto sono quelle di M. Pitteri, allievo di Berengo, le cui indagini storiche sono interessanti perché riguardano proprio ambienti di palude (Pitteri, 1984, 1989, 1990). In uno studio del WWF (1998) viene descritto un ampio territorio in provincia di Treviso che era proprietà comunale fino al Settecento e del quale sopravvivono le caratteristiche ecologiche delle grandi praterie comunali, che oggi si propone di tutelare e conservare. Importante l'articolo di P. Brunello, sulle proteste sociali seguite alle azioni di bonifica in territorio paludoso dove vigevano molteplici diritti d'uso. Cernuschi Salkoff documenta, per le Valli di Comacchio, un imperante concetto d'uso e non di proprietà per tutto il Medioevo, protrattosi anche nei secoli successivi (Cernuschi Salkoff, 1981, p. 65-66 e sg.). Sul cambiamento giuridico ed economico "del godimento collettivo dei beni naturali", sull'usurpazione dei beni comunitari cfr. Cernuschi Salkoff, p. 75, 117, 136 e sg.

re in evidenza con certezza se ed entro quali limiti queste paludi siano state giuridicamente dei *commons.*[86]

La palude era comunque un organismo ecologico con una propria complessa economia, dove le attività e le pratiche erano frazionate tra diversi soggetti e figure, compresenti o alterne sullo stesso territorio. La proprietà privata della valle, perciò, coesisteva con una (seppure limitata) sopravvivenza di arcaiche concezioni d'uso,[87] conviveva con un'impalcatura legata a forme d'uso pre-capitalistiche dalle quali, ad un certo punto, con l'avvio di forme di protoindustrializzazione dei prodotti di valle, gli stessi proprietari delle valli trassero profitto.

Abbiamo visto che c'era una pesca professionale in ambiti determinati e circoscritti con precisione, ma c'era anche una pesca diffusa da parte di qualsiasi persona che volesse pescare per autoconsumo o anche per vendita al mercato. Le sfumature dell'attività erano assai varie, tanto da comprendere anche che pescatori occasionali pescassero in territori riser-

[86] L'epoca della definitiva privatizzazione dei beni comunali e collettivi risale al secolo XVIII, epoca di grandi conflitti intorno a questo tipo di proprietà, e che segnò quasi ovunque il passaggio dalle terre collettive alla proprietà privata, da forme di uso pre-capitalistico di boschi e paludi a forme capitalistiche, da conduzioni miste a proprietà libera da ogni vincolo o diritto d'uso, da concezioni relative all'uso e al diritto ereditario collettivo a concezioni monetarie dei beni come proprietà acquistabili e vendibili come qualsiasi altro bene. Sulla violenza legata a questo passaggio storico cfr. Sanga 1977b e la fondamentale opera di Thompson, 1989. Ampie zone di proprietà collettive sono sopravvissute nel Nord Italia fino al secolo scorso. Se ne è interessato in particolare Cazzola, per la zone ferrarese e ravennate. Per la zona della mia ricerca Cazzola documenta: "Nel basso veronese sopravvivevano i demani comunali di Legnago e Casaleone, proprietari rispettivamente delle valli di Vangadizza (1.700 ettari) e di Casaleone (284 ettari). Alcuni domini collettivi si conservavano ancora nel medio Polesine, ma era soprattutto in prossimità delle foci dell'Adige, tra Adria, Loreo e Cavarzere, che i diritti di sfruttamento delle risorse ambientali in forma collettiva da parte della popolazione, il cosiddetto vagantivo, erano più largamente e assiduamente praticati" (Cazzola, 1996, p. 72). Il periodo a cui Cazzola si riferisce, in cui i beni comunali "sopravvivevano" riguarda l'Ottocento. Ed è proprio alle vicende di privatizzazione e di bonifica delle valli comunali di Cavarzere (VE) a metà Ottocento che è dedicato l'importante saggio di Brunello (Brunello, 1990), dedicato alle proteste di *carezànti* e cannaroli. Il lavoro dedicato alle paludi dal WWF (WWF, 1998) ricostruisce l'esistenza di un latifondo comunale vasto oltre 1.000 ettari, visibile ancora in mappe del primo Ottocento, nei comuni di San Fior, San Vendemiano, Codognè, Godega, e denominato "èl palù mazor", corrispondente agli attuali palù tra Livenza e Monticano.

[87] Scrive Cazzola, nei suoi studi sulle economie della pianura Padana: "Là dove più dure si presentavano le condizioni igienico-ambientali, per la presenza di vastissime paludi e valli naturali, la grande proprietà, soprattutto nobiliare, tendeva a conservare e a perpetuare nel tempo le forme più primitive di sfruttamento del territorio, spesso accontentandosi delle rendite provenienti dall'affitto dei diritti di caccia e pesca o dal lavoro di una scarsa popolazione di cannaroli e falciatori di strame" (Cazzola, 1996, p. 549-250).

vati ai pescatori professionisti, se erano giustificati dalla fame, dalle ristrettezze economiche, da congiunture negative, familiari o sociali.

Il pescatore professionista aveva accesso, nella palude, a tutta una serie di prodotti minori (salice, giunchi, legname, ecc.) che gli consentivano di realizzare dei suoi attrezzi e gli strumenti per la pesca. Anche i raccoglitori di erbe e canne avevano la necessità di prelevare in palude altri elementi, per esempio quelli necessari a legare i fasci di erbe e di canne, e per questo prelievo si accordavano con i proprietari della palude, di anno in anno.

La raccolta estiva di carice non impediva che in palude transitassero anche raccoglitori "esterni", gli erborai raccoglitori nello stesso periodo di altri tipi di erbe ed essenze. I *carezànti* stessi potevano associarsi ad essi e raccogliere *ràtica*, valeriana, camomilla e altre essenze per altri tipi di mercato che non fosse quello delle erbe palustri. I raccoglitori in inverno prelevavano le stesse specie (la canna) che il pescatore invece raccoglieva d'estate, per sfruttarne altre e diverse caratteristiche (la canna *ciòssa*). Oppure raccoglievano in estate le stesse specie (per es. la *pavéra*) ma con scopi ed usi del tutto diversi.

I cacciatori entravano nel territorio del pescatore stesso, per la caccia, in autunno e in inverno, magari creando gruppi e compagnie insieme ai pescatori e a volte ai proprietari stessi della valle. Queste compagnie comprendevano anche un numero consistente di *carezànti* e *canarói*.

L'addetto alla regolazione dei livelli dell'acqua, alle dipendenze del Consorzio di Bonifica o di un proprietario terriero, era a sua volta pescatore, approfittando della consuetudine con l'acqua, come abbiamo visto, e poteva anche dedicarsi alla raccolta delle erbe e delle canne o alla caccia stessa.

Pescatori e raccoglitori, infine, collaboravano con i proprietari della valle nella gestione dei canali minori della palude, quelli non di proprietà dei Consorzi, ed era ancora ai raccoglitori che molti pescatori delegavano il compito della costruzione delle *coronèle*, quegli argini minori, interni alla palude, essenziali alla circolazione delle acque, delle barche e alla pratica della pesca. La gestione delle *roste*, delle chiuse, degli argini, era effettuata dai raccoglitori in collaborazione con i pescatori ma anche con i proprietari terrieri, interessati sia al prosciugamento delle campagne limitrofe sia all'allagamento della palude e delle risaie.

La gestione dell'acqua è l'aspetto in cui maggiormente si coglie una azione collettiva di gestione del territorio. L'acqua dei fiumi generava la palude, secondo il sistema locale di conoscenze, come abbiamo visto. È l'e-

lemento cardine sia della rappresentazione cognitiva, sia della rappresentazione delle risorse, sia della memoria. È proprio intorno all'acqua che si scorge un surplus di valore, dato dalla gente del luogo a questo elemento del loro ambiente. L'acqua è qui un elemento estremamente culturalizzato. L'acqua non è gestita individualmente, anche se le valli sono assegnate, affittate o possedute individualmente. Essa è gestita collettivamente: ognuno si adopera e sa adoperarsi per rallentare e fermare l'acqua. Ognuno costruisce, per sé o per gli altri, argini e arginelli, corridoi e canali, roste e sbarramenti. Il risultato, espresso dagli interlocutori, è quello di un grande bacino d'acqua che si espande ai lati del fiume: uno "specchio d'acqua", come ha detto Ido B. Uno specchio d'acqua voluto e creato dalla gente di valle, in cui l'acqua si ferma e si innalza. È per questo che in questo specchio d'acqua "ci si poteva lavare le mani", come ancora ha detto Ido B. (*vedi* p. 198), poiché l'acqua era stata ridotta a portata di mano (letteralmente!) degli uomini. "Le valli facevano tutte livello", dice Arduino, il territorio cioè era contemporaneamente tutto interessato all'innalzamento dell'acqua, era una pratica che riguardava tutti, poiché non si poteva innalzare l'acqua solo in certi punti e non in altri; la gestione individuale dava insomma un risultato collettivo, che tutti si aspettavano e praticavano, e da cui tutti traevano vantaggio. Il vantaggio infatti era la vita della palude stessa, e di conseguenza, e solo di conseguenza, di tutte le risorse che venivano sfruttate (piante, pesci, uccelli). L'assenza di acqua è la sua morte, come abbiamo visto. L'essenza della palude è l'acqua. Le acque, inoltre, erano tutte comunicanti una con l'altra, come è testimoniato dai percorsi via acqua che erano consueti fino a vent'anni fa, dalle testimonianze esplicite della facilità di navigazione in palude.[88]

Nella gestione della palude, quindi, collaboravano *carezànti* e *canarói*, pescatori e cacciatori, proprietari e affittuari delle valli.

La *collaborazione* è la parola chiave per la comprensione della gestione delle risorse della palude.[89] Il comportamento non-cooperativo,[90] infatti, "conduce all'esaurimento o alla distruzione del bene" (Arielli, Scotto 1998, p. 73). La gestione della palude quale abbiamo delineata a partire dai saperi locali, mette in luce la realizzazione di una situazione cooperativa, in cui, secondo le regole locali, la fruizione della palude, regolata e limitata, dotata di strategie di utilizzo ma anche di rigenerazione delle risorse, ne ha permesso a lungo lo sfruttamento, rendendo un vantaggio a lungo termine sia individuale che collettivo.

[88] Scrive Scola Gagliardi: "Grande importanza rivestiva il 'Porto sul Tartaro' in tempi nei quali le comunicazioni fluviali erano meglio fruibili di quelle stradali. Navigando sul Tartaro si poteva immettersi nel Po oppure raggiungere direttamente la laguna veneta" (Scola Gagliardi, 1997, p. 83). L'autore cita poi una mappa del 1778, ma tale situazione era diffusa sicuramente anche nei secoli precedenti. Simili considerazioni sono emerse anche dalle testimonianze dei miei interlocutori.

[89] La *collaborazione* è la parola chiave anche per il funzionamento dei *commons*, perché non si evolvano in tragedia, come ha ben illustrato il celebre studio di G. Hardin, dal significativo titolo *The tragedy of the commons*. La tragedia dei beni comuni, infatti, è una variante del "dilemma del prigioniero" di fronte ad una risorsa finita e limitata, in cui si innesca un meccanismo di sfiducia, per cui i singoli individui, temendo che gli altri traggano per sé il maggior vantaggio dal bene, sfruttano al massimo il bene pubblico per se stessi, senza cooperare al suo mantenimento, determinando così, dopo un certo tempo, la totale distruzione del bene collettivo.

La chiave della collaborazione è una categoria che apparentemente pare assai poco di natura economica, ma piuttosto etica: la *fiducia*. "In questi ultimi anni si è parlato spesso di *fiducia* (*trust*) in diversi contesti, conferendo ad un termine normalmente familiare e intuitivo un valore teorico molto importante" (Arielli, Scotto, 1998, p. 82). La fiducia, nello scardinamento delle categorie classiche, che tante volte anche la palude ci ha costretti a praticare, è diventata un'importante categoria nella riflessione economica. "Addirittura si tende a valutarla un *bene* economico in sé, una forma di capitale sociale e morale spesso inestimabile. (...) Ma soprattutto la funzione della fiducia consiste nel permettere a ogni attore di non temere una situazione di *tragedy of the commons*, per esempio nello sfruttamento di una risorsa o nel finanziamento di un bene collettivo. In questo senso la fiducia è una disposizione positiva alla cooperazione, soprattutto in situazioni analoghe a quelle del dilemma del prigioniero" (Arielli, Scotto, 1998, p. 82-83).

La fiducia legava una serie complessa di attori, come abbiamo visto, in una pluralità di azioni di gestione della palude che aveva come risultato il mantenimento della palude e delle sue risorse, e come presupposto la visione della palude come di un *bene*, di una risorsa. Altro presupposto essenziale è la dimensione lunga del tempo: "come ogni "risorsa morale", quali la reputazione o la disposizione a cooperare, essa [la fiducia] necessita di una prospettiva a lungo termine, di una consuetudine che va rafforzata" (Arielli, Scotto, 1998, p. 86). È nella prospettiva evolutiva dei tempi lunghi che la propensione "irrazionale" per la cooperazione, risulta vincente. "...lo stimolo alla cooperazione è suscitato dalla prospettiva presente sul futuro, dall'"ombra" che questo getta sulle scelte attuali" (Arielli, Scotto, 1998, p. 78).

[90] "Il cosiddetto *free rider*, nella terminologia economica, è chi beneficia di un bene pubblico evitando di dare il proprio contributo" (Arielli, Scotto, 1998, p. 73).

Dunque la collaborazione tra le figure sociali che abbiamo visto agire in palude sulle varie risorse, è una collaborazione su un unico "corpo" collettivo vissuto ed interpretato come risorsa, bene economico, dal quale si traggono profitti. La condivisione pratica e simbolica di questa visione della palude ne ha permesso l'esistenza fino a quando queste alleanze si sono mantenute. Ma ad un certo punto i proprietari della palude, che prima insieme a *canaróì* e *carezànti*, insieme a pescatori e cacciatori, insieme agli addetti alle idrovore e agli artigiani delle canne, gestivano l'innalzamento dell'acqua e la bruciatura della valle, garantendo la vita della palude, hanno smesso di comportarsi da "collaboratori", nella rete di cooperazione che si intesseva dentro la palude.[91] Ad un certo punto della storia, essi non hanno più percepito la palude come un bene, come lo percepivano insieme alle altre figure sociali, e hanno considerato sconveniente questa collaborazione. Si avviò la bonifica. Non la prima, non nuova, ma l'ultima, definitiva, quella che avrebbe cancellato per sempre le paludi in mezzo alle campagne.

La *rottura della collaborazione* in questo contesto, se dal punto di vista economico ha orientato gli attori che prima agivano in palude verso risorse di altro tipo (agricole od operaie), ha significato una completa rottura di un intero complesso schema di interpretazione della realtà.

La definizione della bonifica come *rottura della collaborazione cooperativa* intorno alle risorse della palude, connessa alla rottura della fiducia e alla perdita di una visione lunga del tempo della palude, ci permette di comprendere l'impatto della bonifica sulla gente di valle e sul loro sistema di saperi. La bonifica, dal punto di vista della gente di valle e dei saperi locali, può essere definita come una rottura della cooperazione locale e della rete di collaborazioni intessuta per la gestione di questa risorsa. La bonifica fu una sorta di "abbandono" affettivo del collaboratore, abbandono che portò alla scomparsa dell'oggetto della collaborazione stesso: la palude. A questo proposito le parole di Arielli e Scotto sembrano, alla rovescia, profetiche: "Lo scivolamento dalla cooperazione alla defezione è invece più semplice. La fiducia è un bene economico che si accresce faticosamente con la cooperazione, ma che può essere bruciato con un solo passo falso"

[91] Un interessante analogo esempio è rappresentato dalla storia della Sardegna in cui "gli usi promiscui della terra tra villaggi confinanti hanno costituito un motivo di tensione nelle campagne durante questa fase dell'età moderna" (Lai, 1994, p. 68, nota n. 63). Lai illustra i conflitti per i confini tra le comunità sarde, e, riportando gli studi di Ortu sulla Sardegna, mostra la rottura delle alleanze e della complementarietà tra contadini e pastori: "Ortu [...] ha registrato la frizione tra le comunità pastorali e quelle contadine durante le crisi che alternativamente coinvolgono i due comparti, facendone "saltare" l'interdipendenza e generando la competizione tra pastori e contadini" (Lai, 1994, p. 68).

(Arielli e Scotto, 1998, p. 86). La bonifica, in quanto rottura della cooperazione, causò il crollo delle acque, la morte della palude, la scomparsa delle figure sociali che della palude si occupavano, la scomparsa di acque, pesci e pescatori. Fu anche una rottura della consuetudine con i tempi lunghi della storia. Perché un qualsiasi territorio possa essere considerato una risorsa, infatti, ci vogliono prospettive a lungo e lunghissimo termine, e *fiducia* che i vantaggi non saranno solo immediati ma anche sui lunghi periodi. Non c'è dubbio che riguardo alla palude questa visione era consolidata e, da tutto il corollario di saperi che abbiamo analizzato, era patrimonio comune della gente di valle che da generazioni si occupava della palude o che, anche se *parvenu* sulla scena della palude, pensava alla lunga vita e al futuro della palude. La bonifica mise un punto in questa percezione del tempo storico, cancellando le prospettive di vita di questa risorsa. Ecco, forse, perché Lino, raccoglitore, ci disse che la bonifica avvenne dalla mattina alla sera: perché fu un salto temporale, un annullamento dei tempi, del passato e del divenire, talmente radicale che successe tutto in un giorno. Questo processo ricorda quella scena del felliniano *Amarcord*, in cui scende la nebbia sul paesaggio e non si vede più nulla, e allora il protagonista paragona questo momento alla morte: un momento in cui tutto scompare e ci si ritrova completamente disorientati.

La bonifica delle valli è andata contro un sapere locale molto forte presente in questi luoghi, attraverso il quale la palude era stata fortemente manipolata e costruita, "culturalizzata" e interpretata. La scomparsa delle valli comportò non tanto la perdita di un sapere, quanto la scomparsa del luogo fisico con il quale questo sapere esisteva, del luogo fisico in cui questo sapere si strutturava e si praticava. Viceversa, le ragioni della bonifica non erano né note né pienamente comprese e nemmeno prevedibili da parte degli uomini della valle. Esse non avevano nessun punto di incontro con i saperi locali sulla palude.

10.2 Forza e fragilità

Ci sono dei saperi che sono chiaramente fragili. Un sapere fragile è "altamente soggetto a perdersi o a corrompersi non appena viene trasferito in altri contesti ed in altri codici" (Solinas, 1997). È stata questa riflessione, proposta da Solinas al Convegno *Saperi Naturalistici*, che ha deciso la mia scelta di ragionare sulla fragilità e sulla forza dei saperi e delle figure. Solinas definiva saperi fragili i saperi sulla vita e sulle sue modalità di trasmissione, saperi che non possono essere considerati alla stregua delle cono-

scenze che in genere consideriamo convertibili o paragonabili alla scienze occidentali (botanica, zoologia, veterinaria, ecc.). I saperi fragili di cui Solinas parla sono saperi "ascrittivi" (Solinas, 1997, p. 4), dove "l'essere (e il valore) non sono negoziabili", dove tra il sapere e il fare non c'è consequenzialità diretta e semplice: "L'ideologia non è la premessa cognitiva alla quale gli uomini aggiungono un'estensione pragmatica. Quel che c'è fra l'una e l'altra è semmai un tenace legame di coincidenza analogica, ma non necessariamente una coerenza stringente" (Solinas, 1997, p. 8).

Mi sono lungamente chiesta quanto i saperi che io avevo individuato presentassero questo tipo di fragilità. Alla fine della ricerca, i saperi sulla palude mi sono sembrati soprattutto forti: forti perché legano fortemente tra loro molte categorie: la vita, la sessualità di piante e di uomini e di donne, i luoghi con la loro sessualità (il fiume) e quindi con la manipolazione della vita di qualsiasi elemento, acque comprese. Essi sono quindi saperi dai confini aperti, possono spaziare su ampie zone dell'uomo e della società; sono trasversali all'uomo, alla sua vita in società e nella natura. Sono forti perché sono incorporati, e quindi sono "realizzabili" concretamente, sono "incarnati", magari difficilmente esprimibili ma concreti, fisici nella fisicità degli uomini della valle. Infine, mi sono sembrati saperi forti perché coerenti con la pratica. Il discorso sulla palude, e le pratiche che ho incontrato, sono tutto ciò che serve per far vivere la palude, per garantirne l'esistenza. È stato detto che anche le piante si scelgono gli uomini: questa palude ha avuto i suoi uomini. Queste piante hanno avuto uomini che con esse hanno instaurato relazioni, di dominazione, di predazione, di protezione, relazioni strette, che garantivano la presenza delle figure sociali in questo luogo. Non c'è da stupirsi quindi che con la scomparsa dei luoghi scompaiano anche le persone, le figure che con quei luoghi erano in relazione.

I saperi locali sulle piante maschio e femmina, sono forti anche perché nella loro essenzialità hanno dato per secoli le "direttive" per l'azione: proteggere *le femmine*, distruggere *il maschio*, bruciando la palude.

Infine, sono saperi forti soprattutto perché sono in grado di "muovere" gli uomini anche quando non c'è più l'ambiente nel quale vivevano. Penso agli uomini della valle, oggi, che "si muovono" per bruciare la palude in primavera, accordandosi con sotterfugi, rischiando e infrangendo la legge. In quanto figure sociali gli uomini della valle stanno scomparendo ed il loro ruolo sta esaurendosi, il loro ruolo economico e sociale sta ultimandosi. Gli uomini della valle sono figure fragili, socialmente ed economicamente, e figure fragili lo sono sempre state, perché per vivere hanno utilizzato un'economia fragile, che integrava miriadi di microeconomie, in un ambiente destinato al regresso, votato alla scomparsa già da molti secoli, come la lunga storia delle bonifiche insegna. Insieme al ruolo sociale, perciò, queste figure scompaiono, ma i saperi restano loro, ci sono, sono vitali ancora, sono tenaci. Forse proprio in ragione della fragilità dell'economia su cui si basavano e del ruolo multiforme, di congiuntura di queste figure sociali, i saperi che si sono costruiti, essenziali per la sopravvivenza, non potevano che essere "forti".

Nell'"alterità" di queste conoscenze, piuttosto, mi pare esserci una certa fragilità. Con esse infatti siamo di fronte ad una sapere totalmente diverso da quello scientifico, eppure praticato proprio "dentro" il mondo occidentale, il mondo in cui questa scienza si è sviluppata. Come tutte le alterità quindi, sono passibili di contraddizioni: possono essere apprezzate ed amate tanto quanto essere disprezzate e distrutte. La storia è piena di questi esempi. Le paludi ne sono un esempio emblematico.

La concezione locale di natura non mi sembra essere molto flessibile: essa va accettata e praticata così oppure la si tradisce. Il *maschio* della palude non può essere eliminato a metà.

Il fuoco è strettamente legato alla pratica di domesticazione della palude: è assai difficile bruciare la palude a metà. I conflitti attorno alle modalità dell'uso del fuoco in palude mi sembrano la testimonianza saliente della difficoltà di gestione di questa diversità piuttosto radicale del mondo della palude. Forse per questo la bonifica è arrivata, ideologicamente e concretamente, a doversi definire "totale", proprio in ragione della grande diversità del mondo con il quale si confrontava, mondo fortemente diverso, mondo forte quindi che ha richiesto un intervento altrettanto forte perché fosse contrastato. Forse è questo un altro tassello di un'antropologia della bonifica.

Nel caso della palude la difficoltà di sopravvivenza di questi saperi mi pare essere legata alla gestione della "diversità", dell'"alterità" di questi saperi locali.

I saperi sulla palude, come abbiamo visto, sono infatti strettamente legati proprio alle questioni della vita e della generazione della vita, alla sua manipolazione e produzione, alle questioni di *genere* in funzione della produzione di vita. L'ambientalismo, gli ambientalismi, le politiche dei saperi e dei beni culturali e naturali, dunque, oggi non possono che confrontarsi con questioni che sono tutt'altro che quelle naturalistiche. Per esempio è con le questioni del "generare", della "vitalità", del "genere", delle "identità maschili e femminili" che si ha prepotentemente a che fare, in questa palude. Con la consapevolezza che "il recupero e l'uso dei saperi locali non può essere così pacifico come appare in certe versioni edificanti. Non si tratta di 'recuperare' o di riabilitare. Non si tratta di scoprire tesori

cognitivi sepolti e riattualizzarli (...). Nel turbine del passaggio i saperi locali vengono travolti. Per affermarsi, i nuovi sistemi di vita non possono tollerare che esistano due tipi di sapere. Certo, dopo (ma solo *dopo*) che la deculturazione è compiuta la coscienza smarrita dei successori si interroga e va alla ricerca del suo patrimonio perduto" (Solinas, 1997).

Scrive ancora Solinas: "Forse l'unico destino possibile che tocca ai materiali cognitivi estratti da mondi 'nativi', una volta privati del loro spazio di validità, è l'etnografia. Ossia, una sorta di conservazione sottovetro, dove il vetro rappresenta l'impossibile passaggio di vita fra il fuori e il dentro. Per sfuggire a questa condanna io credo che si debba lavorare entro le ideologie e i saperi, prenderli per quel che dicono e anche per quel che non riescono a dire, operare dentro il pensiero-oggetto e 'utilizzarlo' non già come strumento o risorsa da adattare a bisogni programmati, ma come luogo coltivabile, e come spazio nel quale noi stessi possiamo compiere esperienza" (Solinas, 1997). L'etnografia può, in questo, rappresentare un "paradigma ospitale" per i saperi locali, secondo l'espressione di Solinas.

10.3 La difficoltà di "dirsi" degli uomini della valle

Lungo il percorso etnografico, in varie occasioni mi è capitato di rilevare un certo "nascondimento" delle parole e delle persone. È successo nella pratica del terreno etnografico: i pescatori professionisti ancora attivi non si sono mai fatti incontrare; molti raccoglitori di erbe di palude non hanno voluto raccontare, soprattutto se le mie domande erano rivolte alle quantità raccolte, ai luoghi in cui erano raccolte e ovviamente alle modalità di commercializzazione e di vendita attualmente praticate. Le denominazioni stesse delle erbe di palude potevano essere evitate con una strategia di denominazione che utilizzava i colori piuttosto che i termini locali e dialettali, forse anche gergali (*vedi* paragrafo 5.3). La palude stessa è concepita come luogo che nasconde, che non dice, che non si fa dire (*vedi* paragrafo 2.3).

Le persone incontrate sono dedite alla raccolta, alla caccia, alla pesca, dedite cioè ad attività valutate in qualche modo "primitive", spesso considerate dannose e anche criminali, fuorilegge, contrarie alla legge. Si è visto nel corso della ricerca come queste attività, soprattutto la raccolta e la pesca, in effetti sfuggano ad un controllo fiscale, e si è visto rispecchiata nelle parole dei mass media la considerazione del debbio in palude come di un atto quasi criminale. Un raccoglitore di erbe palustri

è stato localmente soprannominato "l'Attila della palude", uno sterminatore proprio perché attivo raccoglitore.

La letteratura, spiega R. Ellen, mostra ampiamente come succeda spesso che proprio le società di caccia e raccolta finiscano per essere considerate fuorilegge o delinquenziali: "Questa visione è rafforzata dalla percezione che i popoli tradizionali spesso adottano modelli dannosi se non delinquenziali di estrazione delle risorse, come classicamente esemplificato nella letteratura sui coltivatori" (Ellen, 1997).

Godelier stesso, in occasione di un famoso convegno sulle società di caccia-raccolta, aveva messo bene in luce sia il processo storico per cui le popolazioni dedite alla caccia e alla raccolta furono emarginate, ridotte in condizioni di dipendenza o collocate in "riserve", sia la considerazione negativa cui tali società sono oggetto, causando la loro emarginazione sociale, culturale ed economica, e la drastica riduzione del loro numero: "Sahlins ha probabilmente ragione a suggerire che questo quadro negativo della condizione dei cacciatori risalga a molto prima di Adam Smith e abbia avuto origine durante il Neolitico, quando esprimeva il senso di superiorità nutrito dai popoli di agricoltori e di allevatori nei confronti dei cacciatori e giustificava le violenze cui questi erano sottoposti" (Godelier, 1977, p. 363). Per molti aspetti, il quadro sociale e culturale proposto da questa ricerca può inscriversi in questa dinamica di progressiva "criminalizzazione" delle culture di caccia e raccolta.

Si comprende allora che si faccia fatica ad accettare che da figure sociali valutate così negativamente, possano derivare conoscenze utili, preziose, importanti. Senza dubbio si fatica a rapportarsi con la diversità di questi saperi: lo dimostrano ampiamente ambientalisti, amministratori locali nazionali ed internazionali, politiche dei beni culturali e naturali, certamente più solidali con i saperi scientifici che con i saperi locali.

Si tratta di capire anche se i conflitti derivanti da questa considerazione morale e sociale legata alla percezione delle società dedite alla caccia e alla raccolta potrebbero essere mitigati da una rispettiva conoscenza delle diverse epistemologie.

La fragilità degli uomini della valle è certo anche una fragilità politica, una fragilità di parole nei confronti del potere, proprio nella negoziazione dei confini della natura, così profondamente manipolati in questi territori. Le figure sociali individuate, lo abbiamo visto, non avevano rappresentanza politica, né sindacale, erano figure che la modernità imperante dell'ideologia della bonifica non accettava più, non accoglieva più.

Esse non hanno avuto parole per poter tentare di conservare la palude, quando è stato il momento. Non avevano nessuna forza per farlo.

Eppure, paradossalmente, proprio queste persone avevano quella capacità di improvvisazione e di adattamento, di variazione e di invenzione che sono le caratteristiche proprio delle conoscenze locali, sopravvissute nei secoli, continuate come processo anche senza prendere mai una forma fissa (T. Ingold, 1997; R. Ellen, 1997). Erano persone capaci di stare nelle congiunture storiche e ambientali, e forse non è un caso che oggi più che mai gli ambientalisti abbiano bisogno di queste figure per gestire ambienti così difficili e diversi, con i loro saperi forti, e le loro figure fragili che percepiscono "i respiri della palude".

... adesso cominciamo a ricostruire
quel che abbiamo distrutto.
Qualcosa dovremmo demolire
per dare aria al paesaggio
quando impareremo a "paesaggire"
a leggere i segni del cambiamento in
quello che vediamo.
Quando impareremo che tutto questo male
lo facciamo a noi stessi, che il paesaggio non è una quinta
asportabile senza che strappino anche noi dalla scena e
che per questo ci troviamo persi e spaesati.

(Marco Paolini, 1999, p. 93)

Ho detto paesaggire ad un certo punto, ironicamente, nella Beltà, dove compio una critica generale a tutti i livelli e attraverso numerosissimi incroci, a quello che era stato il mio atteggiamento precedente, che voleva essere estatico nei confronti del paesaggio e che cercava di mettere tra parentesi soprattutto le gravi lesioni prodotte dalla seconda guerra mondiale. Il "paesaggio" era allora il luogo reale, un rasoterra in cui ho dovuto rifugiarmi più volte, per non restare ammazzato durante i rastrellamenti. Si trattava di una volontà caparbia, in quei primi anni, di vedere solo il "paesaggio" puro, depurato dalla presenza umana e dagli orrori di un'altra guerra.

Invece paesaggire mette a fuoco la presenza umana e le lacerazioni della storia, è come dire io ho usato il "paesaggio" come schermo più di una volta ma il "paesaggio" è invece un deposito di tracce e non può essere schermo, perché è leso anch'esso, è macchiato di sangue.

(Intervista ad Andrea Zanzotto, in Paolini, 1999, p. 105-106)

Bibliografia

AA VV., 1985-86, *Paludi e bonifiche*, in *L'ambiente storico*, Roma, CLEAR, n. 8-9.

Acheson J.M. e McCay Bonnie J. (a cura di), 1987, *The Question of the Commons. The Culture and ecology of Communal Resources*, Arizona, University of Arizona Press.

Agostini T., Ianuale R., 1999, *Serenissime. Viaggio nel Veneto delle donne*, Portogruaro (VE), Ediciclo Editore.

Albert-Llorca M., 1991, *L'ordre des choses. Les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe*, Paris, Editions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.

—, 1997, *Pensée et savoirs de la nature dans les sociétés européennes*, in *Saperi naturalistici - Nature Knowledge*.

Ambrosoli M., 1992, *Scienziati, contadini e proprietari. Botanica ed agricoltura nell'Europa occidentale, 1350-1850*, Torino, Einaudi.

—, 1997, *Conservazione casuale e diffusione deliberata delle specie nell'agricoltura occidentale in età moderna*, in *Saperi naturalistici - Nature Knowledge*.

Amiel C., 1985, *Les fruits de la vigne. Réprésentations de l'environnement naturel en Languedoc*, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme.

Angioni G., 1982, *Sa laurera. Il lavoro contadino in Sardegna*, Cagliari, EDES.

—, 1986, *Il sapere della mano. Saggi di antropologia del lavoro*, Palermo, Sellerio.

—, 1989, *I pascoli erranti. Antropologia del pastore in Sardegna*, Napoli, Liguori.

—, 1997, *From the narrow to the generalized utility*, in *Saperi naturalistici - Nature Knowledge*.

Archivio delle Tradizioni Popolari della Maremma Grossetana – Comune di Grosseto (a cura), 1999, *La casa rossa. Memorie d'acqua e di vita. Genti, lavori, saperi del padule maremmano*, Soprintendenza ai Beni Ambientali ed architettonici per le Province di Siena e Grosseto, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Grosseto, Grafiche Effesei.

Århem K., 1996, *The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon*, in Descola P., Pálsson G., (a cura di), 1996b, *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London-New York, Routledge.

Arielli E. e Scotto G., 1998, *I conflitti. Introduzione a una teoria generale*, Milano, Mondadori.

Arioti M., 1980, *Produzione e riproduzione nelle società di caccia e raccolta*, Torino, Loescher.

Augé M., 1993, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera.

Aymone T., 1996, *Amazzonia. I popoli della foresta*, Torino, Bollati Boringhieri.

Balboa X., 1992, *L'utilizzazione del "monte" nella Galizia del XIX secolo*, in *Quaderni Storici*, n. 81.

Barozzi G., 1997, *Terra e acqua. Indagine etnografica su Grazie e dintorni*, Mantova, Edizioni Parco del Mincio, Comune di Curtatone, Museo di Ecologia Culturale.

Barrau J., 1978, *Domesticamento*, in *Enciclopedia*, vol. V, Torino, Einaudi.

Barsanti G., 1992, *La Scala, la Mappa, l'Albero. Immagini e classificazioni della natura tra Sei e Ottocento*, Firenze, Sansoni.
Bartlett H.H., 1956, *Fire, Primitive Agriculture, and Grazing inthe Tropics*, in Thomas W. (a cura di), *Man's Role in Changing the Face of the Earth*, Chicago, University of Chicago Press.
Beaucage P., 1987, *Catégorie pratiques et taxonomie: note sur les classifications et les pratiques botaniques des Nahuas (Sierra Norte de Puebla, Mexique)*, in *Recherches amérindiennes au Québec. L'ethnoscience, autres régards, autres mots*, vol. XVII, n. 4, p. 17-36.
Beduschi L., Rossi P., Martignoni C. e Persico G., 1996, *Flora e fauna popolari delle Valli del Mincio. Ricerca a Rivalta*, Mantova, Edizioni Parco Naturale del Mincio.
Bellicini L., 1983, *La costruzione della campagna. Ideologie agrarie e aziende modello nel Veneto 1790-1922*, Venezia, Marsilio.
Benfatti, 1987, *Le attività connesse all'economia del bosco fluviale*, in *Studi di cultura materiale del museo civico polironiano*, n. 3, Quistello.
Bennett G e Lopoukhine N, 1998, *Proteggere le risorse naturali*, in *Il Corriere dell'Unesco*, n. 9, sett. 1998.
Benvenuto S., 1995, *Natura/Cultura. Critica ad un paradigma culturale*, in *Il Mondo 3*, n. 1, aprile 1995, p. 216-232.
Bérard L., 1982, *Chasse, agricolture et pêche en Dombes*, in *Etudes Rurales*, n. 87-88.
—, 1985, *La culture par inondation en Dombes. Effets ideologiques et incidences sociales*, in *Le monde alpin et rhodanien. Revue régional d'ethnologie*, IV, 1985.
—, 1989, *Structures foncières et organisation sociale. La Dombes au début du XX siècle*, in *Le monde alpin et rhodanien. Revue régional d'ethnologie*, I-III, 1989.
Bérard L. e Marchenay P., 1997, *Diversité, protection et conservation: les productions agricoles et alimentaires locales et traditionnelles*, in *Saperi naturalistici - Nature Knowledge*.
Berengo M., 1963, *L'agricoltura veneta dalla caduta della Repubblica all'Unità*, Milano, Banca Commerciale Italiana.
Berlin B., Breedlove D.E. e McRaven P.H., 1973, *General Principles of classification and nomenclature in folk biology*, in *American Anthropology*, LXXV, p. 214-42.
—, 1981, *La classificazione biologica*, in Cardona, G.R. (a cura di), *Antropologia simbolica. Categorie culturali e segni linguistici*, in *La Ricerca Folklorica* , n. 4, ottobre 1981, p. 77-86.
—, 1992, *Ethnological classification. Principles of categorization of plants and animals in traditional societes*, New York, Princeton University Press.
—, 1997, *How a Folk Botanical System Can Be Both Natural and Comprehensive: One Maya Indian' View of the Plant World* in *Saperi naturalistici- Nature Knowledge*.
Bernardoni A. e Casale F. (a cura di), 2000, Atti del Convegno "Zone umide d'acqua dolce-Tecniche e strategie di gestione della vegetazione palustre", Quaderni della Riserva Naturale Paludi di Ostiglia, 1.
Bequette F., 1998, *Incendi redditizi*, in *Il Corriere dell'Unesco*, n, 11, novembre 1998.
Bevilacqua P., 1989, *Le rivoluzioni dell'acqua. Irrigazione e trasformazioni dell'agricoltura tra Sette e Novecento*, in Bevilacqua P., (a cura di), *Storia dell'agricoltura italiana in età contemporanea*, vol. I, *Spazi e paesaggi*, Venezia, Marsilio.
—, 1990, *Economie d'acqua ed equilibri d'ambiente in Italia*, in Caracciolo A. e Bonacchi G. (a cura di), 1990, *Il declino degli elementi. Ambiente e rigenerazione delle risorse nell'Europa moderna*, Bologna, il Mulino.

Bianchi B., 1989, *La nuova pianura. Il paesaggio delle terre bonificate in area padana*, in Bevilacqua P. (a cura di), *Storia dell'agricoltura italiana in età contemporanea*, vol. I, *Spazi e paesaggi*, Venezia, Marsilio.
Blanchemanche P., 1990, *Bâtisseur de paysages. Terrassement, pierrement et petite hidraulique agricole in Europe XVII-XIX siècle*, Paris, Edition de la Maison de l'Homme.
Bloch M., 1991, *Language, anthropology and cognitive science*, in *Man*, vol. 26, n. 2.
—, 1993, *Un tentativo di incontro. Il concetto di "paesaggio" tra gli Zafimaniry del Madagascar*, in Fabietti U. (a cura di), *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'Altro*, Milano, Mursia.
—, 1998, *Memoria autobiografica e memoria storica del passato più remoto*, in Borutti S. e Fabietti U. (a cura di), 1998, *Fra antropologia e storia*, Milano, Mursia.
Boserup E., 1970, *Evolution agraire et pression démographique*, Paris, Flammarion Editeur.
Borutti S. e Fabietti U. (a cura di), 1998, *Fra antropologia e storia*, Milano, Mursia.
—, 1998, *Introduzione*, in Borutti S. e Fabietti U. (a cura di), 1998, *Fra antropologia e storia*, Milano, Mursia.
Breda N., 1993, *I palù. Una ricerca di etnoscienza sui palù del Quartier del Piave*, tesi di Laurea (rel. prof. G. Sanga) Università degli Studi di Venezia.
—, 1995, *Tassonomie botaniche popolari nei palù del Quartier del Piave (TV)*, in *Quaderni di semantica*, a. XVI, n. 1, giugno 1995.
—, 1995b, *Tassonomie popolari ed osservazioni demologiche su specie vegetali di area trevigiana (Mosnigo di Moriago)*, in Pellegrini G B. (a cura di), *Saggi dialettologici in area italo-romanza*, Padova, Centro di Studio Dialettologia Italiana-CNR.
—, 1996, *Per un'antropologia dei saperi: percorsi francesi*, Comunicazione al Seminario di studio *Saperi naturalistici locali: prospettive linguistiche, storiche e antropologiche*, Cerreto di Spoleto, 28-29 giugno 1996.
—, 1997a, *Etnoscienze e progetto antropologico*, Comunicazione al Seminario di Ricerca *Residui di bonifica. Zone umide nella Maremma Grossetana. Una ipotesi di ricerca orale*, Braccagni (GR), 1-2 febbraio 1997.
—, 1997b, *Figure sociali dei saperi naturali. Un percorso tra testi e rappresentazioni dall'etnoscienza all'antropologia dei saperi*, in *La Ricerca folklorica* n. 36, p. 111-131.
—, 1999, *Gli uomini della valle. Una ricerca di antropologia della natura*, tesi di Dottorato X ciclo, Dottorato in Scienze Etnoantropologiche, Università degli Studi di Roma "La Sapienza".
—, 2000a, *Palù: paesaggi veneti e culture del nordest tra devastazioni e conservazioni*, in Papa C. (eds.), *Antropologia ambientale*, in "La Ricerca Folklorica", n. 41, aprile 2000, p. 13-20;
—, 2000b, *Tèra fréda, vergine, no se pol lavorarla*, "Il Gallo Silvestre", n. 12, Editrice "I Mori", Siena, p. 49-50.
Breda N., Clemente P., 1999, *Pensare le paludi, ripensare radicalmente*, in Archivio delle Tradizioni Popolari della Maremma Grossetana – Comune di Grosseto (a cura), p. 17-30
Bresciani B., 1930, *Il problema della bonifica nel veronese*, Milano, s.n.
Brokensha D., Warren D.M. e Werner O., 1980, *Indigenous knowledge system and development*, Lanham-New-York-Lomdres, University Press of America.
Brunello P., 1984, *Modelli di stratificazione sociale nelle campagne venete tra Ottocento e Novecento*, in *Storia sociale e cultura popolare nel Veneto Orientale*, Portogruaro.
—, 1990, *Bonifiche e protesta sociale in un paese veneto a metà ottocento*, in *Società e storia*, n. 8, 1990.

Brush S., 1991, *A Farmer-Based Approach to Conserving Crop Germplasm*, in *Economic Botany*, 45(2), New York.
—, 1992a, *Ethnoecology, biodiversity and modernization in andean potato agriculture*, in *Ethnobiology*, 12 (2), p.161-185.
—, 1992b, *Farmers' Rights and Genetic Conservation in Traditional Farming Systems*, in *World Development*, vol. 20, n. 11.
—, 1997, *Cultural Research on the Origin and Maintenance of Agricultural Diversity*, in *Saperi naturalistici - Nature Knowledge*.
Brush S. e Meng E., 1996, *Farmer's Valuation and Conservation of Crop Genetic Resources*, Paper presented at The Symposium on Genetic Resources for Agriculture: The Economics of Valuation and Conservation, Tor Vergata University, Roma, 13 May 1996.
Burke P. (a cura di), 1993, *La storiografia contemporanea*, Bari, Laterza.
Busoni M., 1996, *I ritmi della memoria. Conversazioni sul lavoro con i carpentieri navali a Limite sull'Arno*, Firenze, Centro Editoriale Toscano.
Cadoret A. (a cura di), 1985, *Protection de la nature: Histoire et Idéologie. De la nature à l'environnement*, Paris, L'Harmattan.
Calzolari M., 1986, *Territorio e insediamenti nella bassa pianura del Po in età romana*, Banca Popolare Agricola di Poggio Rusco.
—, 1989, *Padania Romana. Ricerche archeologiche e paleoambientali nella pianura tra il Mincio e il Tartaro*, Mantova, s.n.
—, 1992, *Le idrovie della padania in epoca romana: il Po e il Tartaro*, in *Quaderni del Gruppo Archeologico Ostigliese*, n. 2, Ostiglia-Mantova.
Caracciolo A., 1988, *L'ambiente come storia. Sondaggi e proposte di storiografia dell'ambiente*, Bologna, il Mulino.
Caracciolo A. e Bonacchi G. (a cura di), 1990, *Il declino degli elementi. Ambiente e rigenerazione delle risorse nell'Europa moderna*, Bologna, il Mulino.
Cardona G.R., 1985, *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*, Bari, Laterza.
—, 1988, *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*, Bari, Laterza.
—, (a cura di) 1989, *La trasmissione del sapere: aspetti linguistici e antropologici*, Roma, Bagatto libri.
—, (a cura di Bologna C.) 1990, *I linguaggi del sapere*, Roma-Bari, Laterza.
Cazzola F., 1979, *Cultura popolare nell'Emilia Romagna. Mestieri della terra e delle acque*, Milano, Silvana Editoriale.
—, 1996, *Storia delle campagne padane dall'Ottocento a oggi*, Milano, Mondadori.
Cazzola F. e Olivieri A (a cura di), 1990, *Uomini, terre e acque. Politica e cultura idraulica nel Polesine tra Quattrocento e Seicento*, Rovigo, Minelliana.
Cernuschi-Salkoff S., 1981, *La città senza tempo. Studio socio-antropologico di Comacchio e le sue Valli*, Bologna, il Mulino.
Charuty G. (a cura di), 1995, *Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*, Napoli, Liguori.
Chevallier D. (a cura di), 1991, *Savoir faire et pouvoir transmettre. Transmission et apprentissage des savoir-faire et des techniques*, Rencontres de Royamont, janvrier 1990, Paris, Edition Mission Patrimoine Ethnologique.
Chiappa B., *Nelle Valli Grandi Veronesi: un'economia arcaica sopravvissuta fino all'ultimo dopoguerra*, in Chiappa B. (a cura di) *Momenti di vita e di cultura popolare nella Bassa Veronese*, Cerea, Banca di Credito Cooperativo di Cerea-Verona.
—, 1984, *Catastico delle pile da riso della provincia veronese*, in *Governo e uso delle acque nella Bassa Veronese*.

Chiappa B., 1998, *La pesca nel Tartaro: appunti per una storia*, in Consorzio di Bonifica Agro Veronese Tartaro Tione, *Il tartaro fra passato e presente. Le acque, la pesca, la fauna ittica*, Isola della Scala.
Cirese A.M., 1978, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo.
Clemente P., 1985, *L'oliva del tempo. Frammenti d' idee sulle fonti orali, sul passato e sul ricordo nella ricerca storica e demologica*, in *Uomo e cultura*, n. 36.
—, 1988, *Autobiografie al magnetofono. Una introduzione*, in Di Piazza-Mugnaini, 1985.
—, 1996, *Graffiti di museografia antropologica italiana*, Siena, Protagon Editori Toscani.
—, 1996-97, *Le fonti orali tra documento e letteratura*, in *Persone e fonti (Testi inediti)*, Materiali didattici di Antropologia Culturale, Roma, Università degli Studi di Roma "La Sapienza".
Clemente P., Breda N., Zingari V., 1998, *Between Nature and Culture: the Contribution of Anthropology*, Testo presentato al Convegno Internazionale *History and Forest Resources*, a cura dell'International Union of Forestry Research Organization, e dell'Italian Academy of Forestry Science, 20-23 may 1998, Firenze. Ora in Clemente P., Breda N., Lapiccirella-Zingari V., 2000, *Between Nature and Culture: the Contribution of Anthropology to environmental study*, in Agnoletti M. and Anderson S. (eds), *Methods and Approches in Forest History*, CAB International Ed., Wallingford, p. 183-194.
Clifford J., 1993 (1988), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri.
Colajanni A., 1982, *I Jivaro dell'Amazzonia ocidentale*, in Arioti M., *Uomini e re. Saggi di etnografia*, Bari, Laterza.
—, 1997, *Questionario*, in *Saperi naturalistici - Nature Knowledge*.
Colchester M., 1994, *Salvaging Nature. Indigenous peoples, protected areas and biodiversity conservation*, Discussion Paper, United Nation Research Institute for Social Development.
Cole J.W. e Wolf E., 1993, *La frontiera nascosta. Ecologia e etnicità fra Trentino e Sudtirolo*, San Michele all'Adige, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina.
Comments on article by Arun Agrawal, in *Indigenous Knowledge and Development Monitor*, vol. IV, n. 1, april 1996.
Conklin H., 1980, *Folk Classification. A Topically Arranged Bibliography of Contemporary and Background References through 1971*, Departement of Anthropology, Yale University.
Consorzio di Bonifica Agro Veronese Tartaro Tione, 1996, Atti del Convegno *Corsi d'acqua e mulini nel comprensorio dell'Alto Tartaro. Realtà del passato e problemi attuali*, Isola della Scala, settembre 1996.
Contini G. e Martini A., 1993, *Verba manent. L'uso delle fonti orali per la storia contemporanea*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
Crainz G., 1994, *Padania. Il mondo dei braccianti dall'Ottocento alla fuga dalle campagne*, Roma, Donzelli.
Croll E. e Parkin D. (a cura di), 1992, *Bush Base-Forest Farm: Culture, Environment and Development*, London, Routledge.
Daccordi M. e Zanetti A. (a cura di), 1989, *Studi sulla palude del Busatello (Veneto-Lombardia)*, Memorie del Museo Civico di Storia Naturale di Verona, Amministrazione Provinciale di Verona.
D'Andrade R., 1995, *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.

De Clementi A., 1986, *Introduzione*, in De Clementi A. (a cura di), *La società inafferrabile. Protoindustria, città e classi sociali nell'Italia liberale*, Roma, Edizioni EL.
Dei F. e Simonicca A., 1990, *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, Milano, Angeli.
De l'agricole au paysage, 1991, numero monografico di *Etudes rurales*, n. 121-122-123-124, gennaio-dicembre.
De Luca B., 1994, *L'arte del fuoco nascosto. I carbonai del Cansiglio*, tesi di Laurea (rel. prof. G. Sanga), Università degli Studi di Venezia "Cà Foscari", a.a. 1993-94.
—, 1999, *Il gruppo e la famiglia: i carbonai del Cansiglio*, in *La Ricerca Folklorica*, n. 38, p. 43-48.
Descola P., 1985, *De l'indien naturalisé à l'indien naturaliste: sociétés amazoniennes sous le regard de l'occident*, in Cadoret A. (a cura di), *Protection de la nature: Histoire et Idéologie. De la nature à l'environnement*, Paris, L'Harmattan.
—, 1986, *La nature domestique. Simbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme.
—, 1988, *L'esplication causale*, in Descola P., Lenclude G., Taylor A.C. e Severi C. (a cura di), *Les Idées de l'Anthropologie*, Paris, Armand Colin.
—, 1992, *Societies of Nature and the Nature of Society*, in Kuper A. (a cura di), *Conceptualizing Society*, London-New York, Routledge.
—, *Les lances du crepuscule. Relation Yivaro. Haute-Amazonie*, Paris, Terre Humane Plon.
—, 1996a, *Constructing natures: symbolic ecology and social practice*, in Descola P.e Pálsson G., (a cura di), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London-New York, Routledge.
—, 1996b *Les cosmologies des Indiens d'Amazonie*, in *La Recherche*, n. 292, p. 62-67.
Descola P. e Pálsson G., 1996a, *Introduction*, in Descola P.e Pálsson G., (a cura di), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London-New York, Routledge.
Descola P.e Pálsson G., (a cura di), 1996b, *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London-New York, Routledge.
Diamanti I., 1998, *Idee del Nordest. Mappe, rappresentazioni, progetti*, Torino, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli.
Dupré G. (a cura di), 1991, *Savoirs paysans et développement*, Paris, Karthala-ORSTOM.
Di Piazza V., Mugnaini D., 1988, *Io so' nata a Santa Lucia. Il racconto autobiografico di una donna toscana tra mondo contadino e società d'oggi*, Castelfiorentino, Società storica della Valdesia.
Draetta L.M., 1995, *Social Sciences and the Environment: New Research Practices for Emerging Social Ecology*, in *Europaea*, I, 1.
Dujas J.-M. e Traimond B., 1992, *Le maitre du feu. Les incendies dans les landes de Gascogne*, in *Terrai*, n. 19, oct. 1992.
Durkheim E. e Mauss M., 1904-5, *De quelques formes primitives de classification*, in *L'Année Sociologique*, n. 6, Paris.
Eliade M, 1989, *Il mito della reintegrazione*, Jaca Book, Milano
Ellen R.F., 1996a, *Introduction*, in Ellen R.F. e Fukuj K. (a cura di), *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, Oxford, Berg.
—, 1996b, *The cognitive geometry of nature: a contextual approach*, in Descola P.e Pálsson G. (a cura di), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London-New York, Routledge.
—, 1997, *Notes on some current problems in the analysis of ethnobiological classifications*, in *Saperi naturalistici - Nature Knowledge*.

Ellen R.F. e Fukuj K. (a cura di), 1996, *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, Oxford, Berg.
Ellen R. e Holly H., 1997, *Concepts of Indigenous Environmental Knowledge in Scientific and Development Studies Literature. A Critical assessment*, in *Saperi naturalistici - Nature Knowledge*.
Elkana Y., 1989 (1981), *Antropologia della conoscenza*, Roma-Bari, Laterza.
Fabietti U., 1997, *Etnografia della frontiera. Antropologia e storia in Baluchistan*, Roma, Meltemi.
—, 1998 (1995), *L'identità etnica*, Roma, Carocci editore.
Fabietti U., Remotti F. (a cura), 1997, *Dizionario di antropologia*, Bologna, Zanichelli.
Fabietti U. e Matera V., 1997, *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
Fabre D., 1986, *Le sauvage en personne*, in *Terrain*, n. 6-mars 1986, p. 6-18.
—, 1990, *La mythologie dans l'espace*, in *Tradition et histoire dans la culture populaire, Doc. d'Ethnologie Régional*, n. 11, C.A.R.E.
—, 1992, *L'ethnologue et ses sources*, in Althabe G., Fabre D. e Lenclud G. (a cura di), *Vers une ethnologie du present*, Paris, Edition Maison de Sciences de l'Homme.
—, 1993, *L'ours, la vierge et le taureau*, in *Ethnologie francaise*, XXIII, I, *Textures mythiques*.
—, 1997, *Questionario*, in *Saperi naturalistici - Nature Knowledge*.
Fabre-Vassas C., 1982, *Le partage du ferum. Un rite de chasse au sanglier*, in *Etudes Rurales*, Paris, n. 87-88, p. 377-400.
—, 1982, *Le soleil des limaÃons*, in *Etudes Rurales*, n. 87-88, Paris, p. 63-93.
—, 1983, *Le charme de la syrinx*, in *L'Homme*, n. 23, Paris, p. 5-39.
—, 1994, *La bête singulière*, Paris, Gallimard.
Ferrarotti F., 1997 (1981), *Storia e storie di vita*, Bari, Laterza.
Filippi E., 1984, *Le valli del Tartaro, del Tione e del frescà negli ultimi cinquanta anni*, in *Governo e uso delle acque nella Bassa Veronese*.
—, 1998, *Qualche nota sul fiume Tartaro*, in Consorzio di Bonifica Agro Veronese Tartaro Tione, Atti del Convegno *Il tartaro fra passato e presente. Le acque, la pesca, la fauna ittica*, Isola della Scala, 26 sett. 1998.
Forni G., 1990, *Gli albori dell'agricoltura. Origine ed evoluzione fino agli Etruschi ed Italici*, Verona, Edizioni Reda.
Foucault M., 1988, *Le parole e le cose. Una archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli (ed. or. Paris, Gallimard, 1966).
Franzoni L., *Carpanea e il mito delle città sepolte*, in Chiappa B. (a cura di) *Momenti di vita e di cultura popolare nella Bassa Veronese*, Cerea, Banca di Credito Cooperativo di Cerea-Verona.
Friedberg C., 1968, *Les méthodes d'enquête en Ethnobotanique. Comment mettre en évidence les taxonomies indigènes?*, in *JATBA (Journal d'Agricolture Traditionnelle et de Botanique Appliquée)*, n. 7-8, p. 297-324.
—, 1986, *Classifications populaires des plantes et modes de connaissance*, in Tassy P. (coordonné par), *L'ordre et la diversité du vivant. Quel statut scientifique pour les classifications biologiques?* Paris, Fayard, Fondation Diderot.
Fumagalli V., 1985a, *L'evoluzione dell'economia agraria e dei patti colonici dall'alto al basso Medioevo*, in Andreolli B., Fumagalli V. e Montanari M., *Le campagne italiane prima e dopo il mille*, Bologna, Clueb.

Fumagalli V., 1985b, *Il paesaggio si trasforma: colonizzazione e bonifica durante il medioevo. L'esempio emiliano*, in Andreolli B., Fumagalli V. e Montanari M., *Le campagne italiane prima e dopo il Mille*, Bologna, Clueb.
—, 1988, *La pietra viva. Città e natura nel Medioevo*, Bologna, il Mulino.
Fukui K., 1996, *Co-evolution Between Humans and Domesticates: the Cultural Selection of Animal Coat-Colour Diversity Among the Bodi*, in Ellen R.F. e Fukuj K. (a cura di), *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, Oxford, Berg.
Galtier C., 1979, *Entre Provence et Languedoc: les vanniers de Vallabrègues*, in *Le monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, I-IV, p. 39-280.
Gardner H., 1988, *L'etnoscienza*, in Gardner H., *La nuova scienza della mente. Storia della rivoluzione cognitiva*, Milano, Feltrinelli.
Geertz C., 1990, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Bologna, il Mulino.
—, 1995, *Oltre i fatti. Due paesi, quattro decenni, un antropologo*, Bologna, il Mulino.
Geremek B., 1978, *Marginalità*, in *Enciclopedia*, vol. VIII, Torino, Einaudi.
Ghetti P.F., 1993, *Manuale per la difesa dei fiumi*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.
Gilmore D.D., 1993 (1990), *La genesi del maschile. Modelli culturali della virilità*, Firenze, La Nuova Italia.
Glauber H., (a cura di), 1998, *La bellezza. Per una vita sostenibile*, Colloqui di Dobbiaco, Dobbiaco, Ökoinstitut.
Global Forum di Rio, 1993, *La "Carta della Terra". Il manifesto dell'ambientalismo planetario*, Torino, Utet.
Godelier M., 1977, *Caccia/raccolta*, in *Enciclopedia*, vol. II, Torino, Einaudi.
—, 1975 *Il sesso come fondamento ultimo dell'ordine sociale e cosmico nei baruya della Nuova Guinea. Mito e realtà*, in Verdiglione A. (a cura di), 1976, *Sessualità e politica. Documenti del Congresso internazionale di psicanalisi, Milano 25-28 novembre 1975*, Milano, Feltrinelli.
Gonseth M.-O., Hainard J. e Kaer, R. (a cura di), 1996, *Natures en tête*, Neuchatel, Musée d'ethnographie.
Goudsblom J., 1996 (1992), *Fuoco e civiltà dalla preistoria a oggi*, Roma, Donzelli.
Governo ed uso delle acque nella Bassa Veronese. Contributi e ricerche (XIII-XX sec.), 1984, Verona, Centro Studi per la Storia della Bassa Veronese.
Gruppo "ROMIT", 1987, *Il paesaggio agrario della Pianura Centro-Occidentale*, n. 1, Crocetta del Montello, Grafiche Antiga.
Hallpike C.R., 1984, *I fondamenti del pensiero primitivo*, a cura di Squillacciotti M., Roma, Editori Riuniti.
Harlan J.R., 1987 (1975), *Les plantes cultivées et l'homme*, Paris, Agence de Coopération Culturelle et Technique et Conseil International de la Langue Française.
Harris D.R., 1996, *Domesticatory Relationships of People, Plants and Animals*, in Ellen R.F. e Fukuj K. (a cura di), *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, Oxford, Berg.
Haudricourt A.G., 1962, *Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui*, in *L'Homme. Revue francaise d'anthropologie*, vol. II, n. 1, Paris-La Haye, Mouton & Co. Editeurs.
Haudricourt A.G. e Hedin L., 1993 (1987), *L'uomo e le piante coltivate*, Palermo, Flaccovio Editore.

Hell B., 1996, *Enraged hunters: the domain of the wild in north-western Europe*, in Descola P.e Pálsson G., (a cura di), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London-New York, Routledge.
Héritier F., 1997 [1996], *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Roma-Bari, Laterza.
Hill Jane H., 1997, *What is lost when names are forgotten?*, in *Saperi naturalistici - Nature Knowledge*.
Hornborg A., 1996, *Ecology as semiotics:outlines of a contextualist paradigm for human ecology*, in Descola P.e Pálsson G., (a cura di), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London-New York, Routledge.
Howel S., 1996, *Nature in culture or culture in nature? Chewong ideas of "humans" and other species*, in Descola P.e Pálsson G., (a cura di), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London-New York, Routledge.
Hviding E., 1996, *Nature, culture, magic, science: on meta-languages for comparison in cultural ecology*, in Descola P.e Pálsson G., (a cura di), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London-New York, Routledge.
Ingold T., 1997, *Two reflections on ecological Knowledge*, in *Saperi naturalistici - Nature Knowledge*.
Irigaray L., 1992, *Io, tu, noi. Per una cultura della differenza*, Torino, Bollati Boringhieri.
IUCN-UNEP-WWF, 1991, *Caring for the Earth. A strategy for Sustainable Living*, Gland, Svizzera.
Izard M., 1994, *Del trattamento politico dello spazio*, in *Etnosistemi*, n. 1, Roma, CISU.
Jamin J., 1979, *La tenderie aux grives chez les ardennais du plateau*, Paris, Institut d'ethnologie.
Kay M. (a cura di), 1993, *Environmentalism. The view from anthropology*, London-New York, Routledge.
Kalland A., 1994, *Indigenous Knowledge-Local Knowledge: Prospects and Limitations*, Paper presented at the AEPS Seminar on Integration of Indigenous Peoples Knowlwdge, Reykjavyk, 20-23 sett. 1994.
Kilani M., 1998, *L'archivio, il documento, la traccia. Antropologia e storia*, in Borutti S. e Fabietti U. (a cura di), *Fra antropologia e storia*, Milano, Mursia.
Knight J., 1996, *When timber grows wild: the desocialisation of Japanese mountain forest*, in Descola P.e Pálsson G., (a cura di), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London-New York, Routledge.
Kosko B., 1997 (1993), *Il fuzzy-pensiero. Teoria e applicazioni della logica fuzzy*, Milano, Baldini & Castoldi.
La Cecla F., 1988, *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Milano, Laterza.
—, 1992, *Mente locale*, Milano, Laterza.
Lai F., 1994, *La Giara degli uomini. Spazio e mutamento sociale nella Sardegna contemporanea*, Cagliari, CUEC.
—, 1995, *Social and Cultural Change in Rural Societies of Mediterranean Europe: a Brief Review of Studies*, in *Europaea*, I, 1, p. 193-208.
Lakoff G., 1987, *Women, Fire, and Dangerous Things*, Chicago, University of Chicago Press.
Lamaison P., 1983, *Ethnologie et protection de la nature: pour une politique du patrimoine ethnologique dans les parcs naturels: rapport au Ministère de l'environnement, Direction de la protection de la nature*, Paris, Edition de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Lamaison P. e Cloarec J., 1991, *Les sociétés exotiques ont-elles des paysages?*, in *Études Rurale*, n. 121-124.
Lapiccirella-Zingari V., *Il bosco della memoria. La costruzione sociale dello spazio rurale nelle parole degli abitanti di una comunità toscana*, tesi di Laurea (rel. prof. P. Clemente), Università degli Studi di Siena.
Lazzeroni R. 1993, *Il genere indoeuropeo. Una categoria naturale?*, in Bettini M. (a cura di), *Maschile/femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*, Milano, Laterza.
Leach E., 1980, *Natura/cultura*, in *Enciclopedia*, vol. IX, Torino, Einaudi.
Least Heat-Moon W., 1994 (1991), *Prateria. Una mappa in profondità*, Torino, Einaudi.
Lecomte T., Le Neveu C., Picon B. e Lecomte, J., 1985, *Au sujet du marais...*, in Cadoret A. (a cura di), *Protection de la nature: Histoire et Idéologie. De la nature à l'environnement*, Paris, L'Harmattan.
Le Goff J., 1978, *Documento/ monumento*, in *Enciclopedia*, vol. V, Torino, Einaudi.
Lévi-Strauss C., 1990, *Il pensiero selvaggio*, Milano, il Saggiatore (1962, Plon, Paris).
Lewis H.T., 1972, *The role of fire in the domesticationof plants and animals in southwest Asia: a hypothesis*, in *Man*, N.S., vol. 7, n. 2, p. 195-222.
—, 1989, *Ecological and Technological Knowledge of Fire: Aborigines Versus Park Rangers in Northern Australia*, in *American Anthropologist*, vol. 91, n. 4, dic. 1989.
Lipu - Amministrazione Provinciale di Verona, 1985, *La palude del Busatello. Un ambiente da salvare*, S. Giovanni Lupatoto (VE), Stabilimento Editoriale Bortolazzi-Stei.
Lodo A., 1990, *Testimonianze e considerazioni su mestieri delle acque*, in Cazzola F. e Olivieri A (a cura di), *Uomini, terre e acque. Politica e cultura idraulica nel Polesine tra Quattrocento e Seicento*, Rovigo, Minelliana, p. 315-341.
Malesani M., 1952, *La bonifica delle Valli Grandi Veronesi e Ostigliesi*, in *Studi geografici in onore di A.R. Toniolo*, Milano, Principato.
Martin M.A., 1975, *L'ethnobotanique, science "per sé"? A propos d'un livre de B. Berlin, D.E. Breedlove, P.H. Raven "The principles of Tzeltal Plant Classification"*, in *JATBA (Journal d'Agricolture Traditionnelle et de Botanique Appliquée)*, vol. XXIII, Paris, p. 237-276.
Medici L., 1989, *Schola cantorum*, Roma, Live.
Meilleur B., 1982, *Du ramassage à la cueillette. L'exemple des Allues dans les Alpes du Nord*, in *Etudes Rurales*, n. 87/88, p. 165-174.
Melli I. e Sassu P. (a cura di), 1985, *La civiltà delle acque. Dall'acqua la vita e la morte. Sant'Alberto di Ravenna*, Bologna, Cappelli.
Merchant C., 1988, *La morte della natura. Donne, ecologia e Rivoluzione scientifica. Dalla Natura come organismo alla Natura come macchina*, Milano, Garzanti.
Merlo V., 1997, *La foresta come chiostro. Influsso delle idee cristiane sull'ambiente vegetale*, Milano, Edizioni San Paolo.
Moreno D., 1990, *Dal documento al terreno. Storia ed archeologia dei sistemi agro-silvo-pastorali*, Bologna, il Mulino.
—, 1997, *Pratiche di attivazione, storia delle risorse ambientali e conservazione*, Documento di lavoro presentato al Convegno *Saperi Naturalistici-Nature Knowledges*.
Moreno D. e Raggio O., 1992, *Risorse collettive*, in *Quaderni Storici*, (NS), n. 81, XXVII.
Morin E., 1993 (1990), *Introduzione al pensiero complesso*, Milano, Sperling & Kupfer.
Morin E. e Kern A.B., 1994, *Terra-Patria*, Milano, Raffaelo Cortina.
Morin G., *Il bosco del Tartaro*, Legnago, Consorzio di Bonifica Valli Grandi e Medio Veronese, s.d.

Moruzzi L., 1983, *La terra "padre". Ecologia e simbolismo nelle società di caccia-raccolta*, Torino, Loescher.
—, 1991, *Rappresentazioni del mondo. Cultura e cognizione fra antropologia e psicologia*, Milano, Franco Angeli.
Murray S.O., *The Dissolution of "Classical Ethnoscience"*, in *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, n. 18, p. 63-175.
Olivier de Sardan J.-P., 1995, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala.
Orlove B.S., 1980, *Ecological Anthropology*, in *Annual Review of Anthropology*, n. 9.
Orlove B.S. e Brush S., 1996, *Anthropology and the conservation of biodiversity*, in *Annual Review of Anthropology*, n. 25, p. 329-52.
Ortalli G., 1997, *Saperi diversi per la conservazione delle risorse naturali: dal medioevo alla "tribù" veneziana*, in *Saperi Naturalistici - Nature Knowledge*.
Ostrom E., 1990, *Governing the Commons. The evolution of institutions for collective action*, Cambridge, Cambridge University Press.
Padiglione V., 1989, *Il cinghiale cacciatore. Antropologia simbolica della caccia in Sardegna*, Roma, Armando.
Pálsson G., 1996 *Human-environmental relations: orientalism, paternalism and communalism*, in Descola P.e Pálsson G., (a cura di), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London-New York, Routledge.
Palumbo B., 1994, *Storia, spazio e potere in un villaggio nzema*, in *Etnosistemi*, n. 1, Roma CISU.
Paolini M., 1999, *Bestiario veneto. Parole mate*, Pordenone, Biblioteca dell'immagine.
Papa C., 1993, *"Noi siamo come un albero"*, in Belardi (a cura di), *Ethnos lingua e cultura. Scritti in memoria di Giorgio Raimondo Cardona*, Roma, "Il Calamo".
—, 1997, *Questionario*, in *Saperi naturalistici - Nature Knowledge*.
Pavanello M., 1992, *Sistemi umani. Profilo di antropologia economica e di ecologia culturale*, Roma, CISU.
Pellegrini G.B., 1997, *Esempi di metafore tra fauna e flora*, in *Saperi naturalistici - Nature Knowledge*.
Perco D., 1997, *Le Anguane: mogli, madri e lavandaie*, in *La Ricerca folklorica*, n. 36, p. 71-82.
Perlès C., 1977, *Preistoria del fuoco. Alle origini della storia dell'uomo*, Torino, Einaudi.
Pétrequin P. e Pétrequin A.-M., 1992, *Les rythmes du feu. Néolithique, 3700-2400 av. J.C.*, in *Terrain*, 19, oct. 1992, p. 39-48.
Pianta B., 1976, *La lingera di galleria. Il repertorio della famiglia Bregoli di Pezzaze e la cultura dei minatori*, in Leydi R. e Pianta B. (a cura di), *Brescia e il suo territorio, Mondo Popolare in Lombardia*, 2, Milano, Silvana Editoriale.
Piasere L. e Solinas P. G., 1998, *Le culture della parentela e l'esogamia perfetta*, Roma, CISU.
Pignato C., 1981, *Tecniche escussive e questioni di metodo in alcuni indirizzi dell'etnoscienza*, in Cardona G.R. (a cura di), *Antropologia simbolica. Categorie culturali e segni linguistici*, in *La Ricerca Folklorica*, n. 4 ottobre 1981, p. 59-68.
—, (a cura di), 1987, *Pensare altrimenti. Esperienza del mondo e antropologia della conoscenza*, Bari, Laterza.
Pignatti S, 1982, *Flora d'Italia*, 1, 2, 3, Edagricole, Bologna
Pignatti S., 1994, *Ecologia del paesaggio*, Torino, UTET.
Pitteri M., 1984, *Segar le acque. Quinto e Santa Cristina al Tiveron. Storia e cultura di due villaggi ai bordi del Sile*, Comune di Quinto, Treviso, Zoppelli.

Pitteri M., 1989, *Alle radici della crisi agraria del coneglianese durante la dominazione veneziana: lo scorporo seicentesco dei beni comunali*, in *Storiadentro*, n. 5, p. 8-32.
—, 1990, *Il "paludo" di Codognè e la sua riduzione a coltura*, in Follador e Caniato (a cura di), *Codognè. Nascita e sviluppo di una comunità trevigiana di pianura tra Livenza e Monticano*, p. 171-188, Comune di Codogné, Treviso.
Plinio S.G., 1984, *Storia Naturale, vol.* III, *Botanica* I, libri 12-19, Torino, Einaudi.
Porisini G., 1978, *Bonifiche e agricoltura nella bassa valle padana (1860-1915)*, Milano, Banca Commerciale Italiana.
Pozzi E., (a cura di), 1983, *Lo straniero interno*, Firenze, Ponte alle Grazie.
Rallo G. e Pandolfi, M., 1988, *Le zone umide del Veneto. Guida alle aree di interesse naturalistico e ambientale*, Venezia-Padova, Muzzio e Giunta Regionale del Veneto.
Remotti F., 1984, *Centri, capitali, città. Un'esplorazione nelle strutture politiche dell'Africa precoloniale sub-sahariana*, Torino, Giappichelli.
—, 1990, *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri.
—, 1993, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino, Bollati Boringhieri.
—, 1996, *Contro l'identità*, Laterza, Bari.
Revel N., 1990a, *Fleures de paroles. Histoire naturelle palawan*, vol. I, *Les dons de Nagsalad*, Paris, Edition. Peeters Selaf.
—, 1990b, *Fleurs de paroles. Histoire naturelle palawan*, vol. II, *La Maitrise d'un savoir et l'art d'une relation*, Paris, Edition Peeters Selaf.
Ribereau-Gayon M.-D., 1993, *Re-production identitaire dans les Landes de Gascogne*, in *Ecologie Humaine*, XI, n. 2, Aix-en-Provence, p. 71-84.
—, 1996a, *Des vapeur méphitiques au doux parfum de l'or. Effets thérapeutiques et symboliques*, Actes du 121° Congrès du CTHS, Nice.
—, 1996b, *Entendre, voir, sentir, amenager les landes de Gascogne*, in *Impact de l'homme sur les milieux naturels*, Edition de Bergior.
—, 1997a, *Le diable et el bonheur dans la lagune. Landes de Gascogne*, in *L'homme et la lagune*, Actes du Colloque de Venise, mai-juin.
—, 1997b, *Le temps mythique de la tradition. Fonction symboliques de la transmission des savoirs naturalistes*, Communication au Colloque du Programme Environnement, Vie et Société, CNRS, Toulouse.
Roda R., 1996, *Il Delta di Gulliver. La rappresentazione del territorio. Una mostra-laboratorio per il Delta del Po*, Ferrara, Il Megalito di Tosi.
Rodotà S. (a cura di), 1993, *Questioni di bioetica*, Roma-Bari, Laterza.
Rossi P., 1991, *Il passato, la memoria, l'oblio. Sei saggi di storia delle idee*, Bologna, il Mulino.
Rumiz P., 1997, *La secessione leggera. Dove nasce la rabbia del profondo Nord*, Roma, Editori Riuniti.
Sahlins M., 1980 (1972), *Economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Milano, Bompiani.
Sambugaro G. e Santi E., 1996, *Le inondazioni nella media pianura veronese*, Collana Athesis, n. 2, agosto 1996.
Sandrini A., 1984, *Architettura d'acque e "affare di Stato": il progetto dell'Accademia agraria di Verona per l'asciugamento delle Valli Grandi Veronesi (1772-1775)*, in *Governo e uso delle acque nella Bassa Veronese*, s. l.
Sanga G., 1977a, *Sistema di trascrizione semplificato secondo la grafia italiana*, in *RID, Rivista Italiana di Dialettologia, scuola, società, territorio*, anno I, n. 1.

Sanga G., 1977b, *Introduzione* a *Il gergo dei pastori bergamaschi*, in Leydi R. (a cura di), *Bergamo e il suo territorio*, Milano, Ed. Silvana.
—, 1979a, *I cordai di Castelponzone. Da "dritti" a proletari*, in Leydi R. e Bertolotti G. (a cura di), *Cremona e il suo territorio*, Cinisello Balzamo, Silvana.
—, 1979b, *Il linguaggio del canto popolare*, Milano-Firenze, ME/DI Sviluppo-Giunti Marzocco.
—, 1987, *Dalla cultura contadina alla cultura operaia*, in *Lombardia*, Milano, Touring Club Italiano.
—, 1988, *La cultura della cascina lombarda*, in *La cascina come struttura sociale ed economica nelle campagne della Bassa Lombardia*, Atti del Convegno, Pavia, 10-11 ottobre 1986, *Bollettino della Società pavese di Storia Patria*, p. 99-123.
—, 1990, *"Currendi libido". Il viaggio nella cultura dei marginali*, in Bologna C. (a cura di), *Viaggi e scritture di viaggio*, in *L'uomo*, n.s., III, n. 2, p. 339-359.
Sanga G., 1993, *Gerghi*, in Sobrero Alberto A. (a cura di), *Introduzione all'italiano contemporaneo. La variazione e gli usi*, Bari, Laterza.
—, (a cura di), 1997, *Saperi naturalistici - Nature knowledge*, Preprints del Convegno Internazionale *Saperi naturalistici - Nature knowledge*.
Saperi naturalistici - Nature knowledge, 1997, Convegno Internazionale *Saperi naturalistici - Nature Knowledge*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti, Venezia 4-6 dicembre 1997.
Savoirs Naturalistes Popoulaires (Les), 1985, Actes du Séminaire de Sommières 12 et 13 décembre 1983 (organisé par le) Ministère de la Culture, Direction du Patrimoine, Mission du Patrimoine ethnologique, Paris, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme.
Savoldi P., 1999, *Il prolungamento Conegliano-Sacile della A28*, Osservatorio Gestione Conflitti Ambientali, AVANZI-IRS, Milano.
Scola Gagliardi R., 1997, *Le corti rurali tra Tartaro e Tione dal XV al XIX secolo*, Legnago, Nuovi Orizzonti.
Seeger A., 1989, *Dualism: Fuzzy Thinking or Fuzzy Sets*, in Maybury-Lewis D. e Almagor U. (a cura di), *The Attraction of Opposites*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
Sereni E., 1981, *Terra nuova e buoi rossi. Le tecniche del debbio e la storia dei disboscamenti e dissodamenti in Italia*, in Sereni E., *Terra nuova e buoi rossi e altri saggi per una storia dell'agricoltura europea*, Torino, Einaudi.
—, 1989, (1961), *Storia del paesaggio agrario italiano*, Roma-Bari, Laterza.
Serpieri A, 1991, *La bonifica nella storia e nella dottrina*, Edagricole, Bologna
Service E., 1982 (1958), *Introduzione alla etnologia*, Torino, Loescher.
Severi C., 1993, *La memoria rituale: follia e immagine del bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*, Firenze, Nuova Italia.
Shigeta M., 1996, *Creating Landrace Diversity: The Case of the Ari People and Ensete (Ensete ventricosum) in Ethiopia*, in Ellen R.F. e Fukuj K. (a cura di), *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, Oxford, Berg.
Shiva V., 1995 (1993), *Monocolture della mente. Biodiversità, biotecnologia e agricoltura "scientifica"*, Milano, Bollati Boringhieri.
Sigaut F., 1996, *Crops, Techniques, and Affordances*, in Ellen R.F. e Fukuj K. (a cura di), *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, Oxford, Berg.
Signorini I., 1982, *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, Milano, Franco Angeli.
Silis, Annali di Civiltà dell'Acqua, I, n. 1, 1999, Treviso.

Slicher van Bath B.H., 1972 (1962), *Storia agraria dell'Europa occidentale (500-1850)*, Torino, Einaudi.
Solinas P.G., 1997, *Saperi indigeni e poteri cognitivi. Questioni non strumentali*, in *Saperi naturalistici - Nature Knowledge*.
Sordi I., *Leggende sulle acque in Lombardia*, in *La Ricerca Folklorica*, 36, p. 83-90.
Stella G. A., 1996, *Schei. Dal boom alla rivolta: il mitico Nordest*, Milano, Baldini & Castoldi.
Steward J.H., 1977 (1955), *Teoria del mutamento culturale. La metodologia dell'evoluzione multilineare*, Torino, Bollati Boringhieri.
Stewart O.C., 1956, *Fire as the First Great Force Employed by Man*, in Thomas William Jr L. (a cura di), *Man's Role in Changing the Face of the Earth*, Chicago, University of Chicago Press.
Tassoni G., 1985, *Caccia e pesca*, in Tassoni G., *Tradizioni popolari del mantovano*, Suzzara, Bottazzi (Leo S. Olschki, 1964).
Tabet P., 1979, *Les mains, les outils, les armes*, in *L'Homme*, juil-dec. 1979, XIX (3-4), p. 5-61.
Thompson E.P., 1989, *Whigs e cacciatori: potenti e ribelli nell'Inghilterra del XVIII secolo*, Firenze, Ponte alle Grazie.
Tiezzi E., 1996, *Fermare il tempo. Un'interpretazione estetico-scientifica della natura*, Milano, Raffaelo Cortina.
Tint N.L., 1985, *Ostiglia e le piante palustri*, Castelmassa, Rovigo.
Todorov T., 1997 (1996), *L'uomo spaesato. I percorsi dell'appartenenza*, Roma, Donzelli.
Tozzi P. e Harari M., 1990, *Tempi di un territorio, Atlante aerofotografico delle Valli Grandi Veronesi*, Provincia di Verona, Compagnia Generale Riprese aeree Editore.
Traina G., 1988, *Paludi e bonifiche del mondo antico. Saggio di archeologia geografica*, Roma, L'Erma di Bretschneider.
Trumper J., 1997 *Classification*, in *Saperi naturalistici - Nature Knowledge*.
Trumper J. e Vigolo M.T., 1995, *Il Veneto centrale. Problemi di classificazione dialettale e fitonimia*, Padova, Ed. Centro Studio Dialettologia Italiana-CNR.
Tyler S.A., 1966, *Cognitive Anthropology*, New York, Academic Press.
Unesco, 1997a, *I paesaggi abitati. Quando la società dialoga con il suo ambiente*, in *Il Corriere dell'Unesco*, n. 9.
—, 1997b, *Il patrimonio mondiale. Bilancio e prospettive*, in *Il Corriere dell'Unesco*, n. 12.
Van Aken M., 1998, *Alberi tra identità e alterità. Negoziazione di categorie ecologiche nel Pakistan settentrionale*, in Fabietti U., *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, Roma, Carocci Editore.
Valentini M., 1984, *Un caso di trasformazione territoriale nel Veneto del '700: il Tartaro e la risaia*, in *Governo e uso delle acque nella Bassa Veronese*.
Varanini G.M., 1984, *Bonifiche contadine e proprietà ecclesiastica nella bassa Veronese: un episodio del primo Duecento*, in *Governo e uso delle acque nella Bassa Veronese*.
Vayda A.P., 1969, *Environment and Cultural Behavior. Ecological Studies in Cultural Anthropology*, Austin and London, University of Texas Press.
Vedovelli G. (a cura di), 1993, *I contadini-pescatori dell'Alto Garda*, Verona, Centro Studi per il Territorio Benacense.
Verdier Y., 1979, *Façon de dire, façon de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard.

Vitebsky P., 1992, *Landscape and self-determination among the Eveny: the Political Environment of Siberian reindeer Herders today*, in Croll E. e Parkin D. (a cura di), *Bush Base-Forest Farm: Culture, Environment and Development*, London, Routledge.
Viti F., 1994, *Introduzione*, in *Etnosistemi*, n. 1, Roma, CISU.
Volpato G., 1988, *Gazzo Veronese: proposta per un'inchiesta di antropologia culturale*, in Viviani G.F. (a cura di), *Studi di biblioteconomia e storia in onore di Renato Papò*, Verona, Fiorini.
Wachtel N., 1990, *Le Retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie XX-XVI.e siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard.
—, 1993 (1992), *Dèi e vampiri. Ritorno a Chipaya*, Torino, Einaudi.
Warren D.M. (a cura di), 1991, *Indigenous Agricultural Knowledge Systems and Development*, in *Agriculture and Human Values*, 8, 1-2.
—, 1997, *The Role of indigenous Knowledge Systems in Facilitating Sustainable Approaches to Development*, in *Saperi naturalistici - Nature Knowledge*.
Warren D.M., Slikkerveer L.J. e Brokensha D. (a cura di), 1995, *The Cultural Dimension of Development. Indigenous Knowledge Systems*, London, Intermediate Technology Publications.
Woolf J.S., 1979, *La formazione del proletariato (secoli XVIII-XIX)*, in *Storia d'Italia*, Torino, Einaudi.
Worster, 1994, *Storia delle idee ecologiche*, Bologna, il Mulino.
WWF Italia, 1996, *Le zone umide in Italia*, Roma, WWF Edizioni.
WWF - Gruppo di lavoro "Stili di vita", 1996, *Ricerche di stile. Percorsi per la strategia stili di vita*, Roma-Treviso, WWF Edizioni.
WWF Sezione di Villorba, 1990, *Un' intero sistema di risorgive alberato sepolto dall'autostrada, Uno studio di impatto ambientale sull'autostrada A28 Conegliano Pordenone*, Villorba, Edizioni WWF Villorba (TV)
—, 1997, *L'ambiente inesistente e i poteri rampanti*, Villorba, Edizioni WWF Villorba (TV).
—, 1998, *Un patrimonio naturale in un patrimonio storico-culturale: i palù tra Livenza e Monticano*, Villorba-Treviso, Edizioni WWF Villorba (TV).
Zagli A., 1992, *Pratiche e forme d'uso delle risorse collettive in un ambiente palustre: il bacino di Bientina in Toscana*, in Moreno D. e Raggio O., *Risorse collettive*, in *Quaderni Storici*, (NS), n. 81, XXVII.
Zanella A., 1881, *Del bonificamento delle paludi delle valli grandi veronesi e ostigliesi*, Verona.
Zanzotto A., 1951, *Dietro il paesaggio*, Milano, Mondadori.
—, 1968, *La beltà*, Milano, Mondadori.
—, 1996, *Meteo*, Roma, Donzelli.
—, 2000 *Da "Verso i palù" e "Ligonàs"*, Il Gallo Silvestre", n. 12, Editrice "I Mori", Siena, p. 47-48
Zimmermann F., 1997 *Les humeurs dans la médecine savante en Inde et en Europe: une "théorie naïve" et des "universaux par implication"*, in *Saperi naturalistici - Nature Knowledge*.

acque
—, gestione delle, 105, 115, 126, 127
—, ritrarre le, 131
Albert-Llorca M., 22-28, 44, 353
ambientalismi, 442, 444, 476
Amiel C., 43
Angioni G., 22, 40, 85, 86, 306, 426
analogico, processo, 353
—, pensiero, 400
animismo, 31, 32, 353, 399
antropomorfismo, 353, 399
antropologia 7, 11, 23, 24, 45, 49, 51, 60, 131, 332, 412, 428, 442, 451, 467, 475
—, della natura, 19, 21, 31, 399, 427
—, del noi, 32
—, dei saperi, 25, 374
apparentamento, 298, 398, 400, 401
archeologia ambientale, 30
Archivio delle Tradizioni Popolari della Maremma Grossetana, 13, 62
Arielli E., 432, 436, 439, 441, 471, 472
artificialità, 26, 403

Balboa X., 380
Barozzi G., 159, 160, 168, 184, 275
Barrau J., 187, 395-398
Beduschi L., 62, 318, 376
beni comunali, 467, 468
Bérard L., 14
Berengo M., 2, 3, 285, 467
Berlin B., 21, 22, 47
Bernardoni A., 12, 427
bipartizione, 357, 361, 363, 368, 374
biodiversità, 9, 36, 37, 40, 445
biomassa, 107, 348, 389
biotopi, 13
Bloch M., 40, 47, 187
bonifica, 1, 3-5, 11-18, 45, 53, 54, 75, 76, 81 83, 86, 87, 97, 98, 104, 116, 129-134, 148, 173, 197-201, 217, 243, 252, 258, 288, 392, 423, 441, 442, 451-455, 457, 459, 460, 463-465, 472, 473, 475, 478
bonifica, generale, 3, 87
—, totale, 197, 327, 452
—, storia della, 11,12
—, Consorzio di, 54, 83, 84, 116, 125, 127, 208, 252, 289, 290, 469
braccianti, 2, 145, 208, 209, 212, 223, 225, 267, 285, 292, 460
Breda N., 8, 9, 17, 21, 47, 82, 350, 374, 376
Brush S., 11, 36, 37, 40, 467
Busoni M., 40, 181, 225, 262, 284

Calzolari M., 11, 16, 107, 108, 258
Cardona G.R., 21, 22, 39, 350, 352, 353
categorie, 8, 19, 20, 23-25, 28, 31-33, 44, 46-52, 62, 197, 210-212, 290-292, 298, 304, 323, 328, 331, 332, 367, 373, 376, 397, 399, 408, 413, 445, 471
Cazzola M., 92, 103, 111, 137, 149, 159, 160, 167, 187, 188, 208, 259, 260, 277, 285, 323, 324, 336, 390, 467, 468

Centro Etnografico della civiltà palustre, 12, 62, 311, 319
Cernuschi-Salkoff S., 69, 168, 467, 468
Chiappa B., 92, 107, 116, 126, 149, 156, 157, 159, 186, 187
chiave dicotomica, 26
classificazione, 22, 25-27, 31, 44, 48, 51, 62, 80, 83, 297-300, 308, 314, 318, 319, 322, 323, 327-329, 333, 354, 357, 359, 361, 362, 367, 368, 370, 372, 377, 387, 395, 396, 399, 401, 403, 404, 414, 443, 465
Clemente P., IX, 8, 43, 60, 376, 446
cognitivo, 5, 7, 27, 28, 33, 34, 41, 45, 46, 48, 51, 144, 146, 299, 371, 398, 451, 461, 466, 470, 474, 476
Colajanni A., 35
Colchester M., 11, 20, 36
collaborazione, 12, 34, 202, 469, 471-473
colori, 4, 25, 302, 324, 326-328, 330, 331, 341, 425, 477
Conklin H., 21, 379
conoscenza, 24, 34, 35, 40, 45, 69, 74, 102, 131, 180, 189, 347, 354, 355, 365, 401, 449, 478
—, globale, 35-37
—, locale, 28, 37
conservazione, 12, 13, 20, 35, 36, 243, 329, 338, 344, 349, 384, 427, 443-445, 449, 466, 467, 476
—, in situ, ex situ, 35
contesto, 26, 28, 34, 35, 46, 49, 154, 185, 189, 399, 414, 440, 442, 444, 452, 465, 472
cosmologia, 29
Crainz G., 103, 111, 285
creatività, 45, 69
Croll E., 27, 28, 41, 42
Daccordi M., 56, 57, 74, 301, 348, 361, 422, 435
debbio, 6, 42, 117, 261, 314, 333, 364, 368, 379, 380, 382, 386-388, 390, 391, 402, 404, 424, 426-428, 435, 436, 442, 477
De Luca B., 186, 292
deriva semantica, 213
disboscamenti, 380, 388
Descola P., 9, 24, 26, 28, 29, 31-34, 40-43, 45, 69, 82, 379, 396, 399
divisione sessuale dei lavori, 44, 82, 261, 280, 285, 375, 405
domestico/selvatico, 397
domesticazione, 9, 44, 187, 334, 388, 392, 395-399, 401, 413, 429, 475
dualismo, 29-31, 33, 34, 45, 49, 101, 363, 368, 373, 400

Ellen R.F., 26, 27, 29, 30, 33, 35, 37, 38, 40, 41, 353, 477, 478
ebrei, 2, 3
ecocosmogonia, 31, 42
ecologie native, 28
ecologia simbolica, 33, 399
emozione, 6, 7, 131, 291, 373, 403, 423, 451, 461, 466
esperienza etnografica 26, 52, 352
etnogeologia, 84
etnografia, 29, 31, 37, 375, 401, 477
etnoscienza, 21, 22, 26, 33, 39-41, 43, 46
Fabre D., 25, 43, 83
Fabre-Vassas Cl. 25, 371, 374-376
femminile, 8, 9, 44, 62, 144, 297, 317, 332, 347, 354, 357, 363, 364, 367, 368, 371, 373, 376, 377, 396, 400, 404, 405, 408, 415, 440, 441
fiducia, 237, 471-473

fiume, Busatello, 53, 77, 78, 93, 94, 105, 117, 118, 128, 129, 147, 158, 166, 198, 227, 234, 240, 249, 271, 287, 311, 312, 335, 380, 425, 433, 442, 446-448, 458, 460
—, Frescà, 18, 39, 53, 54, 158, 217, 286, 451
—, Osone, 5, 6, 18, 124, 295, 462
—, Po, 14, 16-18, 52, 53, 108, 149, 159, 160, 188, 259, 284, 343, 376, 470
—, Tartaro, 4, 15-17, 53, 79, 81, 116
—, Tartarello, 258, 464
—, Tione, 4, 15, 53, 79, 82, 124
figure sociali, 5, 7, 15, 19, 38, 39, 44, 46, 50, 51, 79, 136, 155, 172, 199, 204, 106, 211, 213, 285, 288, 289, 291, 292, 351, 370, 374, 436, 447, 452, 472-476, 478
Filippi E., 16, 18, 92, 116, 284, 285
Friedberg C., 22, 26
furbizia, 179, 183, 185, 186, 290
fuzzy, 46-50, 52, 88, 143, 145, 146, 210-212, 298, 304, 308, 314, 318, 373

Godelier M., 82, 367, 477
Goudsblom J., 380, 387-390, 392, 425, 435
Graminacee, 398-390

Haudricourt A.G., 397-399
historical ecology, 30

identità
—, ambientale, 42, 152, 288, 384
—, maschile, 45, 440, 441
—, contrastive e oppositive, 292
—, paesana, 384
—, contro l', 292
ideologia,
—, dell'ingegno, 291
—, dell'inganno, 185
IK Indigenous Knowledges, 34-38
ignicoltura, 388, 389, 392, 394, 399
insiemi politetici, 46
interramento, 384, 427
intervententismo, 444

Kalland A., 11, 36
Kosko B., 46

Lai F., 467, 472
Lévi-Strauss C., 24, 30, 32
Lewis H.T., 389, 426
Lipu, 230, 426, 427, 430, 433, 442-444

marginalità storica, 50, 290-292
maschio
—, pericolosità del, 366, 369, 370, 402, 403, 414
—, inutilità del, 364, 367
—, come sporco 357, 382, 386
memoria paleogeografica, 7
mercato, 15, 20, 37, 197, 206, 256, 272, 273, 302, 304, 328, 331, 341, 454, 469
Merchant C., 11, 42, 173, 367
metafora corporea, 339
Moreno D., 30, 467
Moruzzi L., 47
Murray S.O., 22

Natura
—, costruzione della, 29
—, confini, 476
—, invenzione della, 27
—, intagli di, 21, 30, 295
—, opposizione, 29, 30
—, oggettivazione della, 32, 43, 44
—, pratica della, 42
—, rappresentazione della, 32
naturalismo, 31, 32
Nature Domestique, 29

Nature Knowledge, 29
nord est, 10
Ortalli G., 22, 23

Paesaggio "al femminile", 404
paesaggire, 8, 478, 479
paleoalvei, 54, 466, 467
Pálsson G., 11, 29-31, 33, 34, 41, 397
Papa C., 20, 36, 298
palù, 8-10, 13, 14, 31, 468
paludes Tartari fluminis, 16
Paolini M., 8, 10, 478, 479
paradigma ospitale, 37, 476
Parkin D., 26, 27, 40, 42
partonomia, 353
Pavanello M., 183, 184, 379
Perco D., 420
personificazione delle piante, 331, 351
Piasere L., 46-50, 377, 400
Plinio, 315, 318, 322, 369, 373, 374, 377, 414
poesia, 41, 52
politeticità, 47
pre-domestication cultivation 398
progetti autostradali, 9
protoindustrializzazione, 207, 221, 259, 261, 268, 279, 288, 299, 300, 315, 406, 407, 468
prototipo
—, del maschio, 359, 372, 412
—, identitario, 51, 206, 211
—, pescatore come, 204

radicamento contestuale, 46
Remotti F., 30, 32, 393
respiro, respirare, 6, 350, 353
Revel N., 22, 26-28, 40, 41, 82, 284, 287
risorsa, 36-38, 132, 163, 165, 205, 216, 286, 288, 402, 471-473, 476
Ribereau-Gayon M.-D., 14, 107, 374, 426, 443
Richard P., 38

Sahlins M., 185, 291, 477
Sanga G., 22, 23, 39, 51, 60, 102, 185, 186, 222, 286, 289-292, 453, 468
saperi
—, creativi, 36
—, forti, 7, 38, 80, 373, 431, 435, 436, 474, 475, 478
—, incorporati, 40
—, naturalistici popolari, 22, 24, 44
—, indigeni, 37
—, locali, 13, 27, 35-37, 42, 121, 428, 441, 442, 444, 452, 471, 473, 474, 476, 478
Scola Gagliardi R., 470
Scotto G., 432, 436, 439, 441, 471, 472
Seeger A., 47, 49
semantica del concreto, 43
semi-domesticazione, 396-398
Sereni E., 75, 76, 314, 378, 382, 388-390, 392
sessualità, 44, 51, 82, 83, 206,329, 368, 370, 374-376, 396, 400, 408, 412, 413, 423, 440, 474
sfumature, 37, 47, 48, 50, 52, 86, 87, 104, 212, 213, 298, 300, 324, 326, 328, 363, 469
Solinas P.G., 37, 42, 377, 472, 474, 476
steppa mediterranea, 388
storia come schermo-video, 377
somiglianza, 24, 46, 401

Tabet P., 284, 367
tassonomia, 24, 25, 27, 210, 361, 375
tecniche di pesca, 43, 158, 160, 183-185, 187
totemismo, 31, 32
Trèves, barone, 3, 142, 147

Valentini M., 125-127, 189
valore differenziale dei sessi, 364, 400

vitalità, 8, 42, 319, 333, 34, 353, 441, 458, 476

Warren D.M., 11, 34-37
WWF, 8, 9, 12, 107, 387, 426, 427, 442-445, 447, 467, 468

Zagli A., 80, 126, 137, 144, 168, 170, 323, 339
Zanetti A., 56, 57, 74, 301, 319, 348, 361, 422, 435
Zanzotto A., 8, 10, 479
zone umide, 2, 10, 12-14, 260, 427, 443, 444

Le zone umide sono riconosciute dagli scienziati come ambienti fondamentali per la mitigazione dei cambiamenti climatici, ma continuano ad essere misconosciute e distrutte. La ricerca presentata in questo libro, frutto di un minuzioso lavoro etnografico sul campo, ci rivela che le conoscenze locali hanno sviluppato tratti rispettosi e di coesistenza con l'ambiente, che a torto trascuriamo. La palude, gestita con minuzie tecniche, manipolata nei secoli, è luogo di emozioni ed è interpretata come un essere vivente. È la palude che respira, vive, nasce, cresce, si riproduce, soffre e muore. Così si esprime la gente della palude. I loro saperi sono poco dicibili, lontani dai saperi dei manuali, delle banche dati, dei progetti di sviluppo. Sono saperi forti, per la gestione della vita e per la sopravvivenza che fragili popolazioni locali hanno sviluppato all'interno di un'economia marginale, esercitandosi su un supporto materiale – la palude – che gli è stato poi sottratto. Ma bastano poche risorse perché la trasmissione di un sapere si realizzi, bastano poche figure sociali della palude perché grandi conoscenze siano reintegrate. E se si pensa alla riduzione drastica del numero di questi soggetti-sapienti, qui descritti, si comprende sia la loro preziosità, sia il loro potere. Un potere non da poco; esso infatti genera un conflitto significativo intorno al fuoco nella palude che coinvolge ancora oggi le comunità locali.

Le conoscenze della gente della palude ci mostrano che qui un diverso rapporto con la natura è stato realizzato, fatto di apparentamenti, di passaggi sfumati tra mondi e specie, di sovvertimenti di genere, di attribuzioni di *agency* a erbe ed acque, di intra-azioni tra umani e non umani. Proprio queste ci permettono di ampliare le nostre limitate visioni naturalistiche occidentali e di criticare il modello neoliberale di appropriazione violenta della natura. Si può riconoscere pienamente nell'interpretazione della palude da parte della sua gente, come questi temi abbiano anticipato tutti i nodi concettuali della svolta ontologica in antropologia. Starà a noi oggi fare tesoro di questi saperi e approfittare del conflitto per integrarli nel nostro approccio antropocenico ai cambiamenti climatici.

Nadia Breda è professore associato di Antropologia culturale all'Università di Firenze, dove insegna Antropologia dell'ambiente. È stata ricercatrice invitata, durante la direzione di Philippe Descola, presso il LAS-Collège de France, Laboratorio di Antropologia Sociale fondato da Claude Lévi-Strauss a Parigi. Collabora con gruppi di ricerca europei sui temi del rapporto natura/cultura in contesti italiani e più recentemente in Mongolia, con numerose ricerche sul campo. Ha co-fondato il Laboratorio di Antropologia e Antropocene (LAA) e dirige il Laboratorio di Antropologia della Mongolia e dell'Eurasia.

9 788879 756990

Questo libro, sprovvisto del talloncino a fronte, deve considerarsi «copia saggio, campione gratuito» non in commercio e, quindi, non può essere venduto o ceduto ad alcun altro titolo. (Vendita e altri atti di disposizione vietati: Art. 1, comma 2, legge 633/1941). Escluso IVA Art. 2, comma 3, lettera d) DPR 633/72.

ISBN 978-88-7975-699-0
BREDA RESPIRI